PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Alma, California
Pens

NUM. 17 ENERO - MARZO 1949 MADRID VOL. 5.

35334

V.5
1949

SUMARIO

Págs.

¿Abiogénesis en protozoarios, bacterias y ultravirus?, por *Jesús Muñoz, S. I.* 1
Esbozo para una metafísica de la belleza, por *Juan Roig Gironella, S. I.* 33

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Balmes, profesor de matemáticas, por *Miguel Selga, S. I.* 53
En torno a la metafísica, por *Luis Martínez Gómez, S. I.* 62
Discusión radiada sobre la existencia de Dios, por *A. R. V.* 71

BIBLIOGRAFÍA [Siglas, p. 143].

I. LIBROS.—*P. Laín Entralgo*: La antropología en la obra de fray Luis de León.—*E. Bullón*: Miguel Servet y la geografía de Renacimiento.—*S. Cuesta*: El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín.—*M. Menéndez Pelayo*: Historia de los Heterodoxos españoles.—*M. Menéndez Pelayo*: Historia de las Ideas Estéticas en España.—*N. González Caminero*: Unamuno.—*R. Masi*: La teoria suaresiana della presenza eucaristica.—*R. Masi*: Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suárez.—*J. Maritain*: De Bergson a Santo Tomás.—*J. M. de Buck*: ¡Ese hijo vuestro...!—*J. Tusquets*: La crítica de las religiones.—*José María Trías de Bes*: La organización internacional.—*L. Sturzo*: Leyes internas de la sociedad.—*E. F. Carrit*: Ethical and Political Thinking.—*W. Brugger*: Philosophisches Wörterbuch.—*A. Focke*: Liebe und Tod. Versuch einer Deutung und Auseinandersetzung mit R. M. Rilke.—*M. Pflieger*: Der rechte Augenblick.—*W. Sas-Zolozieski*: Des christliche Humanismus und seine universelle Bedeutung.—*G. M. Manser*: La esencia del tomismo.—*F. Gregoire*: Aux sources de la pensée de Marx: Hegel et Feuerbach.—*C. Giacon*: Il devenire in Aristotele.—*M. Fraga Iribarne*: Luis de Molina y el derecho de la guerra.—*A. Muñoz Alonso*: La trascendencia de Dios en la filosofía griega.—*F. Aragües Pérez*: Lutero y Rousseau, su influencia en la ideología del liberalismo capitalista. *A. Gomes*: Tractado da Perfeiçaom da alma.—*G. Fausti*: Teoría dell'astrazione 91
II. REVISTAS.—Historia de la filosofía: antigua y medieval 115

CRÓNICA.

España: Congreso Internacional de Filosofía. Conmemoración oficial del Centenario de Suárez.—*Inglaterra*: XII Congreso Internacional de Psicología.—*Italia*: XV Congreso Nacional de Filosofía.—*Argentina*: I Congreso Nacional de Filosofía 127
Libros recibidos 141

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (Sarriá). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliotecas, revistas de canje, consultas:

R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1949:

España y naciones del convenio postal	49
Para los demás países	65
Número suelto	16
Número atrasado	19

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

¿ABIOGENESIS EN PROTOZOARIOS, BACTERIAS Y ULTRAVIRUS? [1]

Es indudable, y nadie lo discute, que una célula cuya reproducción se realice por mitosis o cariocinesis, con la inconcebible complejidad que los cromosomas y los genes encierran, no ha podido jamás brotar por generación espontánea o abiogénesis de la pura materia.

Pero ¿es verdad, podría preguntarse, que la célula constituída por la complejidad de genes y cromosomas es el mínimo individuo viviente? ¿Y los protozoarios y bacterias, que, reproduciéndose por división amitósica, no presentan en el núcleo celular ni cromosomas ni acaso genes?

¿Células sin genes?

Es verdad, podríamos responder fácilmente, que esa ausencia de división cariocinética y la correspondiente falta de cromosomas y acaso aun de genes, no es tan cierto indicio, como pudiera creerse, de simplicidad constitutiva y estructural en esos diminutos vivientes.

En efecto, recientes experimentos con células que normalmente se dividen por el complejo proceso cariocinético o mitósico han dado por resultado que esas mismas células, sometidas al influjo de factores extraordinarios externos, por ejemplo, a abundancia de alimentación, se dividían y reproducían por el simplicísimo modo de amitosis; y las mismas, suprimida la especial intervención del agente externo, recobraban su modo normal y complejo de reproducción por mitosis, con la imprescindible apari-

[1] Para el estudio de los otros aspectos del problema de la generación espontánea o abiogénesis. remitimos al lector a nuestro trabajo *"¿Cómo nació la vida?* La Biología de los últimos cien años y la físico-química actual frente al evolucionismo materialista", Miscelánea Comillas, Universidad P. Comillas (Santander) 8 (1946) 145-201. I. Materialismo científico. II. Biología materialista y vida. III. Mecánica cuántica, indeterminismo físico y vida. IV. Origen de la vida.

ción de genes y cromosomas [2]. Ya se ve que la ausencia de genes y cromosomas en la reproducción amitósica no revelaba ni menor complejidad ni menor potencia en la célula, que era la misma que antes y después se reproducía mitósicamente; y de ser indicio de algo, más habría de serlo en el caso propuesto de estado de especial vigor, fruto de la previa sobrealimentación, que había ocasionado la división por amitosis.

Más aun, sin salir de la vida totalmente normal de células propias de organismos pluricelulares muy perfectos, "en los últimos tiempos se han acumulado nuevas observaciones (V. WASIELEVSKI, CHILD-PATTERSON, MAXIMOV) demostrativas de que incluso las células jóvenes—es decir, las más vigorosas—pueden dividirse amitósicamente y que las células derivadas de estas divisiones son capaces de desarrollarse y reproducirse. NOWIKOFF, por ejemplo, ha observado divisiones amitósicas en células cartilaginosas, óseas y tendinosas" [3].

De todo esto síguese el robustecimiento de la opinión que considera la amitosis como un modo de división celular equivalente a la mitosis. Mas aunque ello no fuese así, lo que sí es manifiesto es que la división amitósica no es indicio alguno de menor complejidad ni menor potencialidad en el interior del viviente que la división mitósica.

No va a estribar en esto nuestra solución, ya que el problema puede abarcarse y resolverse de manera más completa y radical. Sin embargo, no estaba de más recordar que las graves razones antievolucionistas que surgen de las diminutas formaciones, genes y cromosomas del carioplasma de las células reproductibles por mitosis, no solamente valen con todo su rigor para la inmensa mayoría de las células, pues las que se dividen amitósicamente son relativamente raras, sino que, aun respecto de estas mismas, conservan enérgica eficacia, ya que la división amitósica no es indicio de menor perfección ni menor potencia vital en la cromatina del núcleo que la división mitósica.

Y todo esto sin recurrir para nada a las ulteriores complejidades que toda célula contiene en su núcleo y en su citoplasma (el llamado comúnmente protoplasma por antonomasia), que compensarían sobreabundantemente la presunta relativa sencillez de la sustancia nuclear de la célula con reproducción amitósica.

Tampoco la relativa sencillez de organización y estructura de los vivientes unicelulares puede ofrecer mejores esperanzas a una explicación abiogenésica. Unicelular es el alga marina *Caulerpa prolifera*, y ya se ve

---

[2] SZYMONOWICZ, L. y KRAUSE, R.: *Tratado de histología*. [2] Edic. cast. Barcelona, 1941. Parte primera, p. 28.

[3] Ibid.

que las maravillas de constitución, nutrición, crecimiento y diferenciación necesarias para que aquella única célula adquiera por verdadera nutrición y crecimiento las dimensiones extraordinamente gigantescas en el orden celular, de diez o más centímetros, y presente las diferencias de filoides, cauloides y rizoides, sobrepasan toda potencia de energía físico-química.

¿Individuos vivientes infracelulares?

Pero no nos desviemos del punto radical de la pregunta propuesta: ¿es la célula el mínimo y más elemental individuo viviente? Pues si los hubiese menores, más simples, más rudimentarios, pudiera suceder que esos ínfimos vivientes fuesen el fruto emergido de la pura materia anorgánica y primer eslabón en la prolífera cadena de los seres vivos.

Respóndanos quien acaso tenga interés en dar con esos sorprendentes seres intermediarios. Niklitschek nos informa con toda objetividad acerca de ellos: "Ensayos se han hecho en todo tiempo, dirigidos a descubrir unidades todavía más pequeñas que las propias células; pero ninguna de las hipótesis hasta el presente establecidas ha podido ser considerada como enteramente satisfactoria. De todos modos, los descubrimientos de estos últimos años han alumbrado directamente esta cuestión con reflejos nuevos. Y así, podemos afirmar hoy día que existen organismos tan nimios —los virus o corpúsculos del virus—que ni siquiera al microscopio son, normalmente, perceptibles. Y, puesto que no nos es todavía posible sacar de este descubrimiento ninguna conclusión referente a la estructura celular, hemos de conformarnos con citar aquí el hecho, sin aventurar otros particulares a este respecto" [4].

Estas prudentes afirmaciones, reiteradas en otras páginas del mismo autor [5], y suscritas por la generalidad de los investigadores sobre el tema, pudieran dispensarnos de todo ulterior examen: toda reflexión y conclusión ha de ir basada en cuanto la ciencia biológica experimental conozca hoy con certeza; lo totalmente dudoso, hipotético, sencillamente ignorado, no es aún dato científico.

Más aún. En nuestra indagación hemos ido buscando no ya la célula, por pequeña que fuese, sino lo mínimo, lo menos complejo y más elemental dentro del ámbito de los seres participantes de la vida; aquello que

[4] Niklitschek, A.: *Technik des Lebens*, c. IX. Edic. cast. Barcelona, 1943, páginas 154-155. En otras partes de su obra, págs. 96-98, aparece su afecto a la abiogénesis.

[5] C. V. pág. 85-92.

por su relativa sencillez se aproximase al orden infravital y que, por su pequeñez y por el número relativamente escaso de sus componentes, se rigiese—según las actuales ideas físico matemáticas—no por leyes deterministas, sino por leyes estadísticas. Ambas circunstancias facilitarían el que, de poderse dar en algún caso el salto de la materia a la vida por fuerzas sólo anorgánicas, fuese en los genes. Y, sin embargo, ni en los genes es posible el salto.

Y eso que, en nuestro afán de considerar cualquier posibilidad abiogenésica, vamos siempre imaginando los casos de organización más simple que, *alguna vez* siquiera, *pudieran haberse presentado;* aun con peligro, a fuerza de simplificar, de concebir un viviente en el que se reúna una simplicidad tan sin complicaciones que realmente no se dé ni una sola vez en la naturaleza; pues cada viviente concreto tiene sus características y sus complejidades particulares por razón de sus particulares funciones y de las circunstancias en que se encuentra, imprevistas en el esquema general de lo esencial de aquella clase de vivientes. Y después de todo esto, la realidad final es que ni siquiera esa estilización de viviente más teórico que real, llámese unicelular, célula de reproducción amitósica, cromosona, gene, pudo en manera alguna surgir de la actividad y las fuerzas de la sola materia [6].

¿Deberemos dar nuestro resultado por definitivo? Razón para ello, ya lo hemos visto, no nos falta.

No cerremos, sin embargo, nuestra conclusión sin un último sondeo al mundo de lo ínfimo, casi infinitésimo.

El ultramicroscopio está siendo ampliamente superado por la potencia amplificadora del microscopio electrónico; y más digna actitud es no arredrarse ante lo posible, aparentando ignorarlo, con solución expuesta acaso a próximos ataques, sino examinar los últimos gérmenes de los que pudiera brotar cualquier posible objeción. Adentrémonos, pues, por ese subsuelo de los ínfimos fenómenos y seres vitales.

¿Qué sorpresas nos tiene aún ocultas ese mundo columbrado por el cálculo, pero inexplorado todavía por el ojo humano?

Una respuesta unánime es ésta: que en los vivientes mínimos existen más sorprendentes realidades que las que hemos llegado a conocer y que tan asombrados nos tienen.

Un ejemplo de los mismos genes del viviente en el que más cuidadosamente han sido estudiados, la *Drosophila melanogaster* o mosquita del vinagre. Cuatro tan sólo son los cromosomas de cada una de las dos cé-

---

[6] Cfr. nuestro estudio *¿Cómo nació la vida?*, citado en la nota 1.

lulas germinales de que nacerá una nueva Drosophila. Se considera actualmente que a los genes constitutivos de esos cromosomas corresponde únicamente regular las mutaciones trasmisibles por herencia que puedan surgir en el nuevo viviente. Pues bien, anotemos este dato: "El número de genes correspondiente a esos cuatro cromosomas de cada gameto de drosophila oscilaría, según los actuales cálculos, entre 2.000 y 13.000. Como estos números exceden en mucho al número de mutaciones conocidas en la drosophila (unas 500), eso significaría una heterogeneidad de la materia viva aún superior a la que se conoce [7].

Es decir, que las maravillas que conocemos de los genes serían un fragmento no más de la realidad y potencialidad que entrañan esos mínimos constitutivos del menor individuo viviente. Es otro triunfo de la vida sobre la materia y sobre lo que de la vida sabemos.

Pero la mirada de la mente, acuciada por el escepticismo ante entidades que no sean materia, va más allá..., a donde no llega el ultramicroscopio; penetra, con las más finas bacterias, a través de los más delgados filtros.

Ultravirus filtrables.

Efectivamente. El gene, por su pequeñez, es del orden de las veinte millonésimas de milímetro (20 mμ milimicras), doscientos angstrons; por tanto, visible al ultramicroscopio. En cambio, es una realidad que otros seres encontrados en la célula viva y que parecen desarrollarse y reproducirse por sí mismos con actividad, y, por tanto, vida autónoma, son totalmente imperceptibles al ultramicroscopio; como que su magnitud ínfima desciende a la asombrosa pequeñez de hasta diez, ocho, cinco millonésimas de milímetro. Tales son algunos de los seres conocidos con el nombre de virus, ultravirus y ultravirus filtrable por la propiedad, efecto de su pequeñez, de atravesar por los orificios de los filtros de masa más compacta.

Si tales seres son menores que el gene; su complejidad, ocurre pensar, será también menor; constarán de menos elementos que aquél; los regirá, por tanto, el indeterminismo; y la casualidad, el azar que en virtud de éste pueda darse, señalaría el paso no de la materia a una parte de un viviente, sino de la materia a un viviente completo, sencillamente a la vida.

---

[7] Cfr. *Grande Enciclopedia Portuguesa e Brasileira*, vol. 12, Lisboa, Río Janeiro, 1946, pág. 268, col. 2, *Gene*.

Demos alas un instante a la fantasía y, condensando lo que de cierto y de incierto sabemos hoy sobre los ultravirus filtrables, situándonos siempre en la posición más arriesgada, en la del virus ínfimo, el *bacteriófago* de 8 a 5 mμ, inferior aún a la *mancha anular del tabaco* (19 mμ), expresemos lo que el evolucionismo materialista formularía como poderoso argumento en su favor, en el raciocinio siguiente:

Los ultravirus filtrables proceden de la sola materia físico-química y tienen la capacidad de reproducirse individualmente, engendrando a otros iguales a sí.

Ahora bien, todo sér que tiene la capacidad de reproducirse individualmente, engendrando a otro igual a sí, es un sér vivo.

Luego, evidentemente, de la sola materia físico-química ha procedido un sér vivo, el ultravirus filtrable.

No se nos negará que hemos vigorizado la presunta argumentación abiogenésica con toda la eficacia dialéctica de que pudiera ser capaz. Pero ¿es sólido todo el contenido de esa brillante estructura formalística?

Bastará una respuesta. Desde los días de 1881, en que PASTEUR columbraba por vez primera la existencia de los virus, ni un sólo conocedor de las ciencias químicas o naturales ha afirmado en virtud de los hechos dados por ellas la conclusión del argumento que acabamos de proponer. Hoy, en efervescencia mundial de investigación de los ultravirus y con vivas ansias en más de un sector por hallar el anillo abiogenésico, la actitud es absolutamente la misma: ni un solo conocedor de la química o la biología suscribe la consecuencia de que pueda asegurarse que el ultravirus sea el viviente producido por las solas fuerzas de la materia físico-química.

No sin razón advertimos antes que el argumento incluía lo cierto que sabemos sobre los ultravirus y con ello lo incierto, si bien deseable para el evolucionismo abiogenésico, y hasta creíble cuando éste raciocina con juicios de valor. Hoy la realidad es así. Más adelante, ¿habrá quien llegue a afirmar esta proposición?

Estudiemos los fundamentos en que se basa [8].

---

[8] Recientes y documentados estudios sobre el tema son los siguientes: MARTINS, Abilio. *O problema dos ultravirus*, en Broteria (Lisboa), 46 (1948), 70-81. MAISIN, J. *Genes, virus et cancer* en *Revue des Questions Scientifiques* (Lovaina, París) 5ème série, vol. 8 (jul. 1947), 390-421, CENTANNI, E. *Ultravirus* en Encicl. Italiana, vol. 34, páginas 645-646.

Naturaleza y origen del ultravirus.

Los ultravirus, asentábamos, proceden de la sola materia físico-química.

Tal afirmación, en efecto, parecería lo más natural si tenemos en cuenta el gran número de competentes investigadores que consideran los ultravirus como complejas moléculas químicas, sin más. Si tales son, ¿qué dificultad en admitir que puedan proceder, que procedan de la sola materia físico-química?

Y, sin embargo, aun rebajando categóricamente al nivel infravital a las virus, son absolutamente ciertas las proposiciones siguientes respecto de la procedencia de estos minúsculos seres:

Toda la epidemiología moderna, la ciencia de los virus gérmenes de todas las epidemias, descansa sobre este supuesto: Vivan o no vivan los virus, es un hecho que no se conoce generación espontánea, es decir, abiogenésica de ellos. Más aún: no se ha conseguido hasta hoy, aun con todos los procedimientos de la química y la biología, provocar la aparición de virus alguno, en un campo del que haya sido eliminada, con certeza, toda posibilidad de contaminación procedente de un virus preexistente.

Un nuevo agravante. Oigámoslo al Prof. Centanni, decidido partidario de la naturaleza química e infravital de los virus: Los virus no solamente no surgen por síntesis espontánea de la materia físico-química, sino que, ya plenamente constituídos y en todo su vigor, no pueden conservarse sin perecer si se los separa del viviente entre cuya materia viva han comenzado a existir. Es total su "incapacidad para ser cultivados en terreno artificial, aun el mejor preparado con derivados del organismo. Cada vez que se ha hablado de algún resultado positivo en este sentido, en seguida nuevas experiencias lo contradijeron. Hay que retener que la incapacidad de estos virus para la vida autónoma es absoluta. Sólo es posible la multiplicación en simbiosis con la célula viviente (biotropismo), y aun esto no sucede sino bajo ciertas condiciones específicas".

Observamos que el Prof. Centanni, después de más de treinta años de estudio sobre los virus, y siendo defensor de su naturaleza infravital, los sitúa, con todo, a inmensa distancia de los productos surgidos de las solas fuerzas físico-químicas, no ya en cuanto a su origen y producción, sino aun en cuanto a su capacidad para perdurar en la existencia una vez producidos. Ni continuar existiendo pueden sin estar adheridos a un

organismo que actualmente viva. ¡Cuánto menos brotar de la pura materia!

¿Cómo así? Es un hecho último, nos responde categóricamente la ciencia experimental. El producto azar × casualidad, impotente para producir un gene [9], lo ha sido igualmente para dar origen a un virus, y eso que en su ayuda han acudido la prudencia y el cálculo de las inteligencias más eminentes en citología y las técnicas más refinadas del siglo XX.

Esta respuesta a base del dato preciso obtenido por la experiencia y ratificado por la reiteradísima experimentación, sería científicamente adecuada para el actual estado de la ciencia de los ultravirus. Pero algo del porqué de ese hecho último podemos adivinar.

¿Cuáles son los componentes indispensables del más ínfimo y rudimentario de los ultravirus? En la más simple de las hipótesis hay que considerarlo constituído siquiera por una molécula de albúmina. Elijamos de entre los albuminoides los simples o proteínas, p. ej., la ovoalbúmina.

¿Cuál es su riqueza atómica? C_{250} H_{409} N_{67} O_{81} S_3. ¿Pesos moleculares de los albuminoides más sencillos? Aceptemos la discreta cifra señalada por SOERENSEN, 34.000 [10]. El peso molecular de los prótidos, aun de los simples, es enorme. "Contrasta, por ejemplo, el peso molecular del azúcar de caña comparado con el de un prótido cual la hemoglobina de la sangre. Aquél tiene un peso molecular de 342 (C_{12} H_{22} O_{11}). La hemoglobina, cuya fórmula química asignada parece ser C_{758} H_{1204} N_{195} S_3 FO_{218}, tendría un peso molecular mínimo de 16.670 en el supuesto de que en su molécula sólo hubiese un átomo de hierro. A juzgar por sus propiedades físicas, parece ser que su peso molecular es mucho más alto. Algunas medidas recientes parecen demostrar que se puede cuadruplicar este valor mínimo encontrando cifras alrededor de 67.000. Otros prótidos parecen tener pesos moleculares superiores a 100.000" [11].

Esta sorprendente complejidad tan fuera del orden y de las exigencias de lo físico-químico, es la manifiesta razón del hecho primario atestiguado unánimemente por todos los investigadores. Recordemos ahora nuestras reflexiones sobre la producción del gene.

¿Leyes deterministicas en virtud de las cuales surja de la pura materia? Los indeterministas actuales las niegan de raíz, al sustraer a estos seres moleculares a todo determinismo. Pero aun admitiéndolas en-

---

[9] Cf. nuestro estudio *¿Cómo nació la vida?* § III, vid. nota 1.

[10] VITORIA, Eduardo, S. J. *Química del Carbono*. 3. Barcelona, 1948. P. V., c., IX, págs. 826 y 825-829.

[11] MITCHELL, Ph. H. *Tratado de Filosofía general*. 2 Edic. cast. Barcelona, 1936, c. VII, pág. 220.

horabuena, no hay razón ninguna para que la pura materia tienda determinísticamente a agruparse y organizarse en esos complejísimos conjuntos que *sólo* tienen razón de ser y existir en el interior del individuo vivo; separados de él, ya lo indicamos más arriba, perecen inexorablemente. ¿Sea su origen por vía indeterminística? Habría que volver a reconocer una extraña e inaudita fecundidad al consorcio del azar y la casualidad.

¿Pero existe un solo virus, el más simple y rudimentario, constituído por un prótido simple? El más elemental de todos es cosa clara, y mucho más en la opinión de los que sostienen la vida individual de los ultravirus, que tiene como componente mínimo, cuando menos, un prótido compuesto, un proteido. De su constitución y complejidad sírvannos de indicio algunos pesos moleculares ya calculados: peso de los escasísimos proteidos que constituyen *la mancha anular del tabaco*: 3.400.000; del *mosaico del tabaco*: 50.000.000. La conclusión es ésta: "Los ultravirus, todos tienen sus moléculas tan complejas que son colosos moleculares" [12]

Al gene, compuesto, por hipótesis, de una sola molécula, lo hallamos totalmente superior a la materia anorgánica, de la que no podía nacer. ¿A los ultravirus?

Si como requiere la hipótesis más favorable a la abiogénesis defendida por el *Evolucionismo materialista universal,* concebimos a los ultravirus como individuos con vida independiente, tendríamos que reconocer que su perfección es superior a la del gene. Luego o su constitución es más compleja, a pesar de su pequeñez, o siendo más simple que la del gene, es, sin embargo, el virus más perfecto y más potente que el gene. En el primer caso, más dificultoso será la abiogénesis del virus que la del gene. Si, en cambio, al virus se le reconoce como viviente individual, quicio insustituíble de toda la posición evolucionista, y, por tanto, de perfección y potencialidad vital extraordinariamente superior a las del gene, y al mismo tiempo se reconoce que en composición y estructura es más imperfecto que éste, habrá que admitir en el virus un sorprendente poder distinto y superior a la materia, en virtud del cual un organismo imperfecto e inferior puede realizar funciones totalmente superiores a las de otros seres organizados, los genes, más complejos y más perfectos que él.

¿Qué solución preferirá el abiogenismo materialista?

La primera es más inaceptable que suponer al gene surgido de la pura materia.

La segunda va más lejos: admite expresamente la existencia en el virus de una entidad real que no sea materia; el mecanicismo la llamaría

---

[12] VITORIA, *l. c.*, 828.

una entidad "mística"; admitirla sería negar rotunda y paladinamente su posición fundamental de que no hay más que materia.

El biólogo prudente, en cambio, caso de ser verdadera esa potencialidad individual del virus para vivir como individuo independiente, elegiría una tercera solución. Además de la materia organizada existirá el principio superior que explique y rija las maravillas del vegetar; pero como tal principio ha de tener en el organismo su imprescindible y proporcionado colaborador, sería lo lógico—caso, repetimos, de que la perfección vital del virus superase a la del gene—suponer que la constitución orgánica del virus superaría también a la del gene. Los futuros hallazgos ultramicroscópicos serían los encargados de contrastar la exactitud de esta posición y con ella la de la hipótesis en que se fundaría, la superioridad del virus sobre el gene.

Mientras le llegase al microscopio la hora de revelar la verdad, el fisiólogo recordaría que antes de 1839, al definir lo que era núcleo celular se decía: "es una vesícula vacía o sólo en su juventud llena de líquido" [13], y que en 1939 se escribía por el eminente CARREL: "El núcleo, que, a excepción de los nucléolos, parece estar completamente vacío, contiene sustancias de una naturaleza verdaderamente maravillosa. La composición del núcleo, en lugar de ser simple, debe ser de complejidad aturdidora" [14].

Y claro está que el solo aumento de volumen no es criterio que valga para juzgar de la complejidad y perfección interna del cuerpo. El diámetro calculado para las mayores moléculas de dimensiones coloidales, tal como la del almidón, sería de cinco milimicras. Con el mismo volumen, el virus bacteriófago posee la complejísima y densísima constitución de un núcleoproteido por lo menos y la sorprendente perfección característica de los virus.

En síntesis, ¿qué nos da el análisis experimental de aquella primera aserción, "los virus proceden de la sola materia físico-química"?

Los que sostienen que los virus viven, la niegan.

Los que sostienen que los virus no viven, aun reconociéndolos así, sin vida, los hallan tan superiores al órden puramente físico-químico, que no se atreven a reconocer al orden anorgánico fuerzas suficientes para producir por sí un solo ultravirus. Por lo demás, si llegase a haberlas, para esta segunda opinión sigue tan profundamente abierto como para la primera el caos inmenso entre materia y vida, pues el ultravirus, según ella, provenga de donde provenga, no vive.

---

[13] Cf. SZYMONOWICZ, L. O. c., pág. 2.
[14] *Man the unknown*. Edic. cast. 4 Barcelona, 1911, c. III, 54, § 4, pág. 83.

Los entusiastas del evolucionismo que aquí, en estos virus ínfimos, como el bacteriófago, habrían de encontrar el maravilloso anillo que uniese y transformase la materia en vida, ¿qué opinan?

Su expresión, aunque atenuada, revela la oculta actitud insobornable del entendimiento que reconoce la impotencia de la materia para franquear por sí sola las puertas de la vida: En *Les Fossiles*, el eminente paleontólogo M. BOULE, afecto al evolucionismo cuanto es bien sabido, escribe: "Los más ínfimos organismos, protozoarios, bacterias, y aun quizá los virus ultramicroscópicos, se revelan, ante la citología moderna, con una estructura claramente diferenciada, una organización ya complicada. No serían ellos los que representasen la forma de vida teóricamente más elemental" [15].

En términos precisos: los mismos entusiastas del evolucionismo materialista reconocen que aquella primera materia viviente que ellos desearían hubiese existido, brotada de la pura materia físico-química, no es el ultravirus; no llega aquel viviente imperfecto por ellos ideado a la perfección real, tangible, experimentada en el laboratorio, del ultravirus.

¿CÓMO SE REPRODUCEN?

Asentaba la segunda afirmación que el ultravirus tiene la capacidad de reproducirse individualmente engendrando a otros iguales a sí.

Que los ultravirus se multiplican de manera sumamente similar a la observada por otros organismos unicelulares, es cosa clara. Pero si esa semejanza llega a una verdadera igualdad, tiene forzosamente que ser oscurísimo; pues, de lo contrario, las debatidas cuestiones sobre la vida o no vida del ultravirus, sobre su vida individual o no individual, sino simbiótica, quedarían evidente y definitivamente despejadas. Y no lo están.

Lo real y demostrado, ¿qué es? Que puesto el germen en un viviente vegetal o animal mucho más perfecto que el ultravirus, y reunidas las circunstancias necesarias según la clase de germen, comienzan por producirse otro y otros iguales al primero. Separado el virus de aquel viviente en el que halla terreno propicio para desplegar su actividad, perece; no se basta a sí mismo, no cuenta con recursos para tomar del ambiente, aunque sea tan perfecto como un campo técnicamente preparado con colaboraciones de seres vivos, aquello de que necesita para subsistir.

¿Cómo interpretan los hechos ambas opiniones?

---

[15] BOULE Marcellin et PIVETEAU Jean: *Les fossiles*. París, 1935, pág. 852.

La que sostiene la vida del virus, reconoce en el fenómeno descrito la verdadera reproducción característica del sér vivo, si bien mucho más imperfecta e impotente que la de cualquier viviente unicelular, ya que el virus no actúa independientemente, sino adherido a otro sér vivo más perfecto que él, a expensas del cual vive.

¿La que niega que el virus sea un viviente? Es indudablemente penetrante y de ingenio. La aparente reproducción sería un simple fenómeno de autocatálisis química. Consiste ésta, como es sabido, en la capacidad que tiene una reacción para reproducir constantemente el factor que la ha originado, con lo que la impresión sería de que este factor, tal clase de moléculas, están proliferando y reproduciéndose. El ácido nítrico y el cinc no se combinan entre sí con reacción que tenga aspecto ninguno de reproducción; pero si cuando ambos cuerpos están en contacto se deja caer sobre el cinc una gota de ácido nitroso, comienzan a formarse nuevas y nuevas gotas de ácido nitroso a expensas del ácido nítrico; cada nueva molécula de ácido nitroso que se forma vuelve a provocar la reacción como la había iniciado la gota primitiva. Tal aparición de nuevas moléculas idénticas a la primera no es, en modo alguno, reproducción vital, aunque guarde con ella cierto parecido. Igualmente juzgan los defensores de la segunda opinión sobre la reproducción de los virus.

De la enunciación universal "Todo sér que tiene la capacidad de reproducirse individualmente, engendrando a otro igual a sí, es un sér vivo", habrá que decir, como es obvio, algo totalmente análogo a lo que acabamos de expresar sobre la proposición segunda,

Si ese "*reproducirse*" y "*engendrar*" se realizan en su sentido propio tal sér será un viviente; pero si lo que en realidad tiene lugar, aunque las apariencias sean de reproducción y generación, no es más que una autocatálisis, como interpretan los defensores de la opinión infravital, el sér que así se multiplique no será en modo alguno un viviente.

Lo que de este análisis impuesto por los datos científicos se concluye es, como al principio indicábamos, que la supuesta conclusión de la argumentación evolucionista: "de la pura materia físico-química ha surgido abiogenésicamente un sér vivo, el ultravirus filtrante", no es, no puede ser admitida por nadie que se base en los datos que arroja el estudio científico, objetivo de estos casi mínimos ultravirus.

Condensemos en unas palabras estructuradas lógicamente el resultado de nuestro examen de la presunta posición materialista como arriba sintetizamos también su argumentación en forma dialéctica.

O los ultravirus filtrables no son seres vivos o son seres vivos, o no viven o viven.

Si no viven se desploma toda la construcción materialista edificada sobre ellos, pues si no viven no son vivientes brotados por generación espontánea ni de otro modo alguno. Y es de notar que esta opinión infravital, aunque no se la pueda dar por cierta, tiene en su favor el peso de investigadores tan competentes y recientes como J. BORDET, M. CIUCA, A. CARREL, J. B. MURPHY, E. FRANKEL, R. OTTO, E. BERGER, E. PLANTUREUX, H. MUNTER, A. GRATIA, J. MAISIM, E. GILDEMEISTER, M. KOLLMANN, K. V. ANGERER, W. SEIFFERT, R. BROCA, W. M. STANLEY, F. JACOBSTHAL y el eminente R. DOERR.

Si los ultravirus viven, ya lo hemos oído al entusiasta transformista M. BOULE, acaso no son ellos el paso de la pura materia a la vida. Seamos lógicos, ¿sólo acaso? No. ¿Absolutamente cierto que no fueron ellos fruto vivo de la materia sin vida? Eso sí: razonemos como lo hace A. MARTINS, resuelto defensor de la vida de los ultravirus[16].

Si algo hay totalmente demostrado acerca de los virus es su absoluta incapacidad para existir en un medio únicamente físico-químico; recordemos las conclusiones antes anunciadas con palabras del Prof. CENTANNI. Luego la existencia de un solo virus, presupone con absoluta necesidad física la de un viviente más complejo, más estructurado, más diferenciado, más perfecto que él a expensas del cual pueda el virus existir. La aparición, por tanto, del primer virus, la citología es la que nos los demuestra, es posterior a la de vivientes más elevados, más ricos, más perfectos que él.

Es natural, por tanto, que, como decíamos, nadie suscriba ni pueda suscribir aquella presunta conclusión: los virus son los primeros vivientes aparecidos por síntesis de la pura materia.

¡Cuanto menos aquellos otros hipotéticos vivientes, deseados implícitamente por M. BOULE, inferiores todavía en perfección vital al ultravirus! No mezclemos las ansias y la fantasía con la objetividad concreta de las ciencias experimentales...

Y pasemos a examinar cuál pudo haber sido en realidad ese primer viviente de la Tierra.

EL PRIMER INDIVIDUO VIVIENTE.

Es manifiesto que no tenemos ninguna razón seria para suponer que ese primer representante de la vida orgánica hubiera de ser precisamente el que la poseyese con la mínima complejidad y perfección posible en un sér vivo individual. Pero en nuestro afán de estilizar y de condescender con

[16] *L, supra* c., pág. 81.

el evolucionismo radical en todo aquello que no implique flagrante contradicción, demos que ese proto-organismo individual fuese el más simple, el más imperfecto, el más rudimentario de los vivientes orgánicos: un sér de una sola célula, un viviente monocelular. Escojamos lo ínfimo en esta escala: el *micrococus progrediens*, su manigtud es de quince cienmilésimas de milímetro, considerablemente inferior aun a algunos virus, por ejemplo, al *virus de Jenner*.

¿Habrá surgido por maravillosa síntesis de la materia físico-química?

Muchas veces hemos escuchado ya en estas páginas la unánime respuesta de la ciencia, rotundamente negativa. Pero intentemos un audaz esfuerzo mental, aunque nos enfrente con el veredicto absolutamente cierto y unánime de los científicos de todas las tendencias. Supongamos que sí.

¿Qué consecuencias podrían deducirse de esa temeraria afirmación para el mundo inmenso de los vivientes orgánicos?

Del sér monocelular al pluricelular.

Todo el poder vital de ese rudimentario sér monocelular se reduce a conservar más o menos tiempo su precaria existencia y a reproducir por sencilla división amistósica de autoestrangulamiento otro individuo, viviente sí como él, pero como él rudimentario, unicelular, que no transmitirá a su descendencia más tesoro hereditario que lo que él mismo ha recibido de su antecesor: el bien inapreciable de vivir, pero de un vivir totalmente limitado, coartado, reducido. Este lo trasmitirá a su vez a su inmediato sucesor; éste al siguiente. Continuará la cadena de innumerables eslabones que irán naciendo y desapareciendo elementales, rudimentarios, idénticos unos a otros, sin poder para ascender una pulgada del nivel en el que un utópico capricho del indeterminismo los colocara un remoto día.

Esos vivientes absolutamente uniformes, que llevan siglos y milenios, desde que la vida terrestre existe, reproduciéndose con idéntica monotonía y sin progreso alguno, como la naturaleza y los laboratorios nos lo muestran patentemente, ¿son los que con su poder han engendrado este esplendor y esta profusión incomparables de la vida vegetal y animal? ¿Puede decirse en serio que las evoluciones de una bacteria sobre la tierra absolutamente yerma y sin vida, expliquen esta grandiosidad y variedad soberana del universo de los vivientes que hoy nos asombra?

Imaginemos un ladrillo aparecido al pie de una montaña arcillosa y dotado de tan sorprendente virtud que pudiese, de la arcilla que está a

su alcance, formar otro ladrillo igual a él, al que juntamente comunicase virtud y capacidad para producir otro, generador de otro y otro sucesivamente, ininterrumpidamente. La cadena que se inicia ahora iría transformando, con el pasar del tiempo, la montaña arcillosa en millones de ladrillos. Imaginemos la montaña, estribación de una cordillera arcillosa también. La sorprendente elaboración pasaría en su duración de meses a años; los nuevos individuos irían sucediéndose por millares de millones. Agotado el macizo montañoso, el postrero de los prodigiosos artefactos, dotado asimismo de la capacidad locomotriz necesaria para buscarse nuevo material donde actuar con su poder elaborador y de donde hacer brotar otro descendiente, emigra en su busca y halla material apropiado. La serie se continúa ininterrumpida. ¿Se agotaría un día el material apto en la tierra, después de miles de milenios? Emigre el último vástago a otro y a otros astros apagados, mayores millones de veces que la tierra, y continúese en períodos de tiempo que superen a las eras geológicas la sorprendente procreación.

Dejemos transcurrir milenios hasta que nuestra mente se pierda en su inaccesible confín, echemos una ojeada retrospectiva a esa producción que bastaría para levantar una torre de Babel en cada astro, y preguntemos:

El sorprendente poder de aquel maravilloso progenitor y el de todos sus descendientes, a los que aquél trasmitió toda su virtuosidad eficiente, ¿serían suficientes para producir la construcción de la más tosca cabaña que, además del barro de los adobes y de la consistencia del ladrillo rojo, constase de hojas secas y troncos, de puerta y ventanas de madera con sus goznes de metal carcomido? Naturalmente, no. El poder del ladrillo era maravilloso; pero valía para lo que hemos visto, para producir ladrillos como él; para otra cosa, no.

La analogía entre el sér vivo unicelular que se reproduce formando otro idéntico a él y el maravilloso ladrillo es clara. Este puede ser símbolo de la célula del organismo unicelular.

La célula inicial del organismo pluricelular, ¿es así? Respóndanos la fisiología de nuestros días:

En el organismo pluricelular "un órgano se construye a sí mismo por medio de técnicas desconocidas a la mente humana. No está hecho de material extraño, como una casa. Tampoco es una construcción celular una simple reunión de células. Está naturalmente compuesto de éstas, como una casa de ladrillos. Pero *nace de una célula*, como si la casa tuviese su origen en un solo ladrillo, un ladrillo mágico que se pusiese a fabricar otros ladrillos. Estos, sin esperar los planos del arqui-

tecto o la llegada de los albañiles, se unirían unos a otros y formarían los muros. También se metamorfosearían en vidrieras, tejas, carbón para la calefacción, y agua para la cocina y cuarto de baño" [17].

El viviente *unicelular* y el *pluricelular sorprendentemente diferenciado* son dos mundos dentro de la constelación de la vida. No basta el primero para explicar las maravillas del segundo. Es cosa demasiado clara. Los transformistas más tenaces en su posición no tienen un solo hecho, un solo dato para justificar el enlace entre otros vivientes que disten entre sí incomparablemente menos de lo que el pluricelular notablemente diferenciado dista del unicelular.

No fué leve indicio de su falta de razones el que la ley mantenedora de esa transformación, la supuesta "ley biogenética fundamental" haeckeliana fuese arbitraria, contradijese a los hechos y presentase como datos confirmatorios fotografías falsificadas por el propio HAECKEL.

La más elemental objetividad científica a una con la probidad, prohibían en absoluto semejantes procedimientos para presentar semejanzas donde no las había. La lógica hubiera ido más lejos y con mucho más provecho para la misma ciencia positiva: de la sorprendente diversidad cierta y comprobada del unicelular y del pluricelular notablemente diferenciado, hubiera deducido que aun en aquel estadio en que la semejanza entre ambos parece a primera vista completa, en la primera célula de ambos organismos, la semejanza no era más que aparente y superficial y la realidad profunda, aunque invisible, totalmente diversa, pues a la perfección y modo de ser del efecto han de corresponder los de la causa. El ladrillo hipotético capaz de producir tan sólo otros como él no sería igual al ladrillo mágico generador de un palacio.

En resumen: aunque el rudimentario individuo unicelular hubiese brotado de la pura materia, el problema de cómo surgió la exuberancia de la vida cuyo esplendor nos asombra y cuya realidad nos abruma, permanece en pie, en todo su vigor; verdadera esfinge dispuesta, como la de Tebas, a ahogar entre sus robustos brazos a cuantos pretendiesen temerariamente esquivar su enigma con apriorismos o sofismas evolucionistas. No sin causa el evolucionismo prefiere, lo hemos visto, refugiarse en el silencio [18].

Sin mermar un ápice esta incontrastable verdad de la imposibilidad de explicar el paso del sér unicelular al pluricelular notablemente diferenciado, advirtamos, por lo demás, que es aún mucho más absoluta y ra-

---

[17] CARREL, A. O. c., c. III, § 14, pág. 118.
[18] Cf. *¿Cómo nació la vida?* § II.

dical la inconsistencia y falsedad de la posición evolucionista de defender el paso espontáneo de la pura materia a la vida.

En la precedente exposición hemos estado razonando sobre la hipótesis de que el viviente individual monocelular, la cédula más simple y elemental capaz de vivir individualmente, la bacteria pudiera haber brotado de las fuerzas físico-químicas de la pura materia: abiogénesis en la primera célula que existió.

Pero tal hipótesis es absolutamente falsa.

De sobra queda demostrado con lo dicho sobre los cromosomas, los genes, los ultravirus. Como que no hay un solo evolucionista en la actualidad que se atreva a afirmar que el individuo celular más imperfecto sea el fruto brotado de la pura materia. Mas no nos contentemos con este argumento de autoridad. La realidad misma tiene un relieve mucho más vigoroso que sería indisculpable omisión no mencionar. Tanto más, que el único viviente en el que debería darse la generación espontánea, de ser ésta posible, es la célula, el individuo viviente; pues los organismos inferiores a ella, aun tan perfectos como el gene, los cromosomas o los virus, son, como hemos visto, absolutamente incapaces de comenzar a existir en un medio físico-químico, presuponen siempre la existencia de la célula.

Organismos unicelulares protozoarios.

Sería muy fácil afirmar que una célula puede proceder de la pura materia cerrando los ojos al microscopio, a la física, a la química, a las matemáticas, y abriéndolos únicamente para leer y repetir tercamente las afirmaciones materialistas con la esclavitud de un irracional psitaquismo. Eso bien para cuando se podía imaginar á la célula como mejor pareciese al teorizante "una masa de protoplasma sin núcleo", que decía Haeckel a propósito de la monera por él hallada junto a Niza. Pero observemos la realidad de los hechos [19].

"La célula [...] no se parece en modo alguno a la abstracción favorita de los químicos materialistas: una gota de gelatina rodeada de una membrana semipermeable."

Recordemos definiciones de tiempos pasados: "La célula es un grumito de protoplasma en el que reside un núcleo" (Max Schultze, 1854-1866).

---

[19] Cf. para lo que sigue Szymonowicz-Krause, *l. c.* 216. Carrel, *l. c.* III, 4. 82-83.

Hoy: "A pesar de su pequeñez, cada célula es un organismo muy complicado."

Antes de 1839: "El núcleo, una vesícula vacía o sólo en su juventud llena de líquido." Hoy: "El núcleo—lo hemos oído antes—contiene sustancias de una naturaleza verdaderamente maravillosa. La simplicidad atribuída por los químicos a las nucleoproteínas del núcleo es una ilusión. La composición química del núcleo, en lugar de ser simple, debe ser de una complejidad aturdidora."

Concretemos. ¿Qué elementos integran el más simple protozoo o bacteria unicelular? ¿Qué poder poseen esos componentes?

"La célula es la unidad elemental del viviente y en ella se realizan todas las funciones propias de la vida." "En los metazoos [organismos pluricelulares diferenciados] cada grupo de células se encarga de una función determinada; en los protozoos la única célula que constituye la totalidad del cuerpo del animal, desempeña todas las funciones vitales." Esto, ¿qué significa?

Portentoso es el vivir biológico de los organismos superiores. Pues bien, la célula única del protozoo, ella sola "desempeña todas las funciones propias de la vida".

¿Con qué recursos cuenta para ello?

Limitémonos a los esenciales, imprescindibles.

CONSTITUCIÓN.

¿Qué divisamos en lo más íntimo del núcleo? Los menudísimos corpúsculos brillantes, muy bien delimitados: los nucléolos. ¿Su constitución? Son lo menos estructurado de la célula. Y, sin embargo, su componente, la *pirenina*, "es un cuerpo proteico o albuminoideo" [20]. Es decir, lo mínimo y más imperfecto del núcleo nos presenta realidades de composición, complejidad y perfección superiores a cuanto la materia físico-química presenta en sus más elaborados y selectos productos.

Más aún: los nucléolos pueden constar, a su vez, de nucleolinos y vacuolas, "lo cual parece indicar que los núcléolos producen ciertas sustancias utilizables por otras partes de la célula".

Es decir, que otra maravilla absolutamente superior a lo físico-químico nos sale al paso desde el más profundo y mínimo ángulo de la célula: la diferenciación intracelular, la sorprendente división del trabajo; con-

---

[20] PUJIULA, J., S. J. *Citología* (parte teórica). 2. Barcelona, 1928, c. V, § 1, página 112.

ceptos y realidades faltas de sentido en el orden de la pura materia. El sér unicelular no puede, como hemos visto, edificar ese palacio de los organismos pluricelulares mejor dotados, como la abejita no puede construir el Partenón o el templo de Luxor; pero la abejita se elabora sus celdillas con una perfección geométrica y arquitectónica que maravillan a los arquitectos del templo de Luxor y el Partenón. El rudimentario viviente unicelular posee ese misterio de sabiduría con la que se construye su morada con sus dependencias, con su destino propio cada una, con los obreros y los instrumentos necesarios para que todos allí colaboren al vivir de la célula.

Era una realidad lo que escuchábamos a la fisiología: "el núcleo debe ser una complejidad aturdidora".

La parte principal del núcleo la forman la linina o plastina y la cromatina.

¿Qué es la cromatina? "El nombre de cromatina expresa un concepto morfológico y no químico; puesto que esta sustancia no es un cuerpo químico definido, sino que debe considerarse incluído entre los compuestos albuminoideos que contienen fósforo, los núcleoproteidos." Otra vez nos encontramos con las complejidades supremas del orden químico y no como constitutivos, sino como pilares, por decirlo así, sobre los que se monta y se construye la estructura orgánica. La cromatina, con sus dos variedades de basi y oxicromatina, se presenta en formas de masas irregulares, ya separadas entre sí, ya unidas en una red y constituyendo el llamado *armazón cromático*. Todas las trabéculas y grumos de cromatina constan de finísimos gránulos, los *cromiolos*. Los cromiolos son, a su vez, de dos clases, basófilos y oxífilos. Son esferillas extremadamente pequeñas, de diámetro inferior a media milésima de milímetro.

Aún existe algo más en el núcleo: dentro de ese orbe mínimo, nada queda a merced de la vaguedad o la fluctuación. Un último elemento aglutinador comunica estabilidad desahogada y consistente a todos los componentes del núcleo celular: es el jugo nuclear, sustancia albuminoidea flúida que se difunde y ocupa todos los huequecillos y repliegues del armazón constituído por las substancias cromática y acromática.

Por fin la membrana nuclear conserva al conjunto de los componentes del núcleo formando un todo dentro de la célula. Su maravillosa semipermeabilidad permite el intercambio entre el interior del núcleo y el resto de la célula; su flexibilísima acomodabilidad se presta perfectamente a cuantas variaciones morfológicas sean convenientes para la vida y actividades de la célula.

Hasta aquí uno de los componentes esenciales, imprescindibles de

toda célula, pues "se ha probado experimentalmente que el núcleo es indispensable para la vida de la célula" [21]. La demostración experimental, especialmente a base de "merotomías" o experimentos de escisión nuclear, es definitiva: parte de célula fragmentada que conserve algo al menos del núcleo, fragmentado también artificialmente, podrá conservarse y rehacerse; parte de célula privada de todo fragmento de núcleo, perece irremisiblemente [22]. No sólo para vivir: "las investigaciones de los últimos años han demostrado una intensa intervención del núcleo en las actividades secretoras, absorbentes y formativas de las células" [23].

Y el núcleo con sus maravillas no es más que una diminuta parte de la célula. ¿La parte más considerable de la misma? Es el citoplasma, el llamado por antonomasia protoplasma.

Acerca de él es preciso "hacer resaltar, una vez más, que la palabra protoplasma no encierra un concepto químico". Es algo incomparablemente más complejo que cualquier clase de compuestos de pura materia. Entre sus más característicos componentes encontramos a los prótidos de más complicada construcción; además, grasas, lipoides, componentes inorgánicos. No nos fatiguemos en volver a considerar las complejidades moleculares, morfológicas, estructurales que todo esto encierra.

Pero entre las formaciones protoplasmáticas es imposible no mencionar los maravillosos organitos celulares, las mitocondrias, que cada día suscitan mayor interés. La diferenciación intracelular y la maravillosa división del trabajo que adivinábamos en los nucleolinos y vacuolas del interior del núcleo, se confirma al considerar las relaciones entre núcleo y protoplasma, y viene a obtener una nueva y maravillosa confirmación en la presencia de estos nuevos órganos intra-protoplasmáticos. Elementos extraordinariamente delicados, son órganos celulares permanentes que, prescindiendo de otras actividades no suficientemente investigadas aún, justamente se consideran como componentes específicos y constantes de la célula que desempeñan en la vida celular un papel extraordinariamente importante, puesto que proporcionan el substrato material para todos los procesos de diferenciación que se producen en el curso de la formación del nuevo viviente.

La célula, en fin, es un todo distinto del ambiente en que se encuentra y vive. Una membrana lo separa de ese exterior. Casos hay, tomemos lo más simple, en que la separación la forma únicamente la zona periférica del propio protoplasma. Pero aun en estos mismos casos de célula des-

---

21 SZYMONOWICZ-KRAUSE, 16.
22 Cf. NIKLITSCHEK, O. c. IX, 147-150.
23 SZYMONOWICZ ... *l. c.*

nuda, la naturaleza y perfección de esa zona limitante es tal que sola ella, aun prescindiendo de las demás maravillas del interior de la célula, obliga a reconocer a ésta como superior a todo el orden de las fuerzas físico-químicas.

Actividades.

En efecto, una sola de las actividades de esa zona periférica, la más simple pudiéramos decir de las actividades de la célula viva, es dejar paso a las sustancias del medio exterior al interior de la célula. ¿Cómo lo realiza?

¿Por ósmosis? Al dejar libre al disolvente, la zona limitante lo impide a diversos cuerpos de los disueltos. De éstos, deja pasar a unos; a otros de iguales dimensiones que aquéllos, no les permite el acceso. ¿Afinidad química con los que admite? No basta: la membrana o la zona limitante, en su desconcertante selección, no cuida tanto de lo que a ella misma le convenga cuanto de lo que sea necesario para toda la célula, para el núcleo, concretamente, muchas veces distante de la superficie periférica donde se realiza esa selección.

¿Qué procesos, qué fuerzas explican tal modo de obrar? Respóndanos quien no tiene interés ninguno en recurrir a causas invisibles. Escribía hace años el profesor Gley: "Estas membranas realizan lo que pudiera llamarse una selección química, en relación con su propia constitución y por añadidura relativamente independiente, en cierta medida aún no determinada, de las leyes físicas" [24]. Las expresiones: la absorción selectiva de la célula no puede reducirse a un fenómeno osmótico, "está regulado por una actividad propia de la célula viviente"; no basta la explicación por osmosis, "hay allí una actividad preponderante y especial de la zona periférica del sér vivo", se van repitiendo como una tradición necesaria en todos los autores, tanto más arraigada y definitivamente cuanto los avances de técnica físico-química y biológica más esclarecen la naturaleza de los fenómenos materiales y de los vitales; y, con ello, más lejanas se extinguen en el pasado las arbitrariedades y falsedades del evolucionismo abiogenésico materialista.

Más maravilloso y superior al elegir selectivamente el alimento es el elaborar lo asumido, el nutrirse con ello convirtiéndolo en sustancia propia; más sorprendente aún el diferenciarse. Ya lo hemos notado antes; las maravillas del ladrillo que construyese una casa, se realizan, en su grado

[24] *Traité élémentaire de Physiologie*, Paris, 1913, pág. 72.

en cada sér unicelular, impotente en absoluto para levantar la construcción portentosa del metazoo perfecto, pero perfectamente capacitado para construirse su microscópica morada y para desplegar en ella incesantemente actividades sin cuento que son asombro y misterio para las ciencias de la materia y de la vida, a pesar de los siglos que llevan de incesante progresar.

MITCHELL sintetiza esta actividad de la célula en estas frases: "Con una comparación feliz, se ha equiparadó una célula a un taller bien organizado, cuyas unidades de trabajo separadas serían los diferentes compartimientos del protoplasma. De la misma manera que una producción eficaz requiere que los trabajos especializados se efectúen por separado y coordinadamente en las diferentes partes de una fábrica, los procesos vitales exigen que las reacciones especializadas se lleven a cabo simultánea y armónicamente en el protoplasma. Esta analogía ayuda a comprender por qué cualquier rotura mecánica en la organización estructural del protoplasma puede provocar un metabolismo anormal o la muerte." [25]

Sólo habría que añadir a esta prodigiosa fábrica microscópica un sorprendente servicio de autorreparación, tan prodigioso que, en casos cómo las aludidas merotomías del infusorio *Stentor*, de uno de los varios fragmentos de la célula, en el que no queda sino parte del protoplasma y parte sólo del núcleo, rehace por completo el viviente íntegro.

Un ejemplo de esa actividad organizada: En un simplicísimo protozoario, un amiboide constituído por una sola célula desnuda, sin membrana celular siquiera [26].

La plasticidad del citoplasma le permite todas las deformaciones necesarias para acomodarse a los cuerpos circundantes. ¿Necesita trasladarse de un sitio a otro en busca de su alimento? Emitirá en la dirección que le conviene seguir filamentos protoplasmáticos extraordinariamente largos, delgadísimos. Al lado de esas emergencias filiformes se observan expansiones más o menos robustas de la misma región celular periférica. Esos son los pies de la célula; pseudópodos: reticulados los primeros, lobulados los más robustos. Por medio de ellos realiza con perfecto orden su marcha reptante el viviente protozoario.

¿Se trata de la prehensión del alimento? Al encontrarse con la presunto presa, el ectoplasma reacciona produciendo unas protuberancias en forma de rodetes que aprisionan al objeto extraño. La captura está realizada; ¿será cuerpo asimilable, provechoso? Ya en el endoplasma, una del-

---

[25] O. *supra c.* C. XIII, pág. 439.

[26] Cf. la excelente monografía de BOULE, L. *Étude des fondements cytologiques du vitalisme*. Paris, 1939. V, págs. 66-70.

gada membrana derivada de la región ectoplástica, delimita en torno de él una vacuola llena de líquido en el que la presa está capturada. El endoplasma circundante, operando como las células glandulares del tubo digestivo, elaborará las diastasas destinadas a penetrar en la vacuola para digerir, si es digerible, la presa allí contenida. Los productos de esa digestión, aptos para el viviente, atravesando la pared de la vacuola digestiva, se extenderán por la masa celular, que los asimilará y los transformará en sustancia de su propia naturaleza.

Y nos quedarían por seguir examinando en sólo el protoplasma las vesículas pulsátiles con sus movimientos de constricción y dilatación, de efectos aún ignorados: acaso movimientos ordenados a la desasimilación; acaso, como otros prefieren, contracción y dilatación rítmica relacionable con la sístole y diástole de los vivientes con circulación sanguínea. Unas vacuolas, en efecto, parecen destinadas a recoger y eliminar el gas carbónico catabólico; otras, con sus contracciones rítmicas, difunden por toda la célula el exígeno que hasta ellas ha llegado proveniente del exterior.

Y quedan sin tocar los fenómenos del núcleo, de reparación, etc.

¿Qué pensar ante estos prodigios? ¿Qué hay en el interior de ese diminuto sér para que así obre y para que comunique esas virtualidades a las partículas que va asimilando y para que luego lo trasmita a los nuevos seres que él mismo engendre? ¿Quién le ha comunicado a ese organismo poderes tan ajenos y superiores a los del orden físico-químico?

¿Sólo fuerzas físico-químicas?

Por de pronto, hay que repetir la conclusión de Max Verworn, más de actualidad aún hoy que cuando él la escribía: "Efectivamente, hemos hecho ya, a propósito de los resultados obtenidos por la investigación fisiológica, la desalentadora comprobación de que, en los fenómenos vitales nunca hemos llegado a explicar más que las toscas funciones físicas y químicas del cuerpo, y que por donde quiera que hemos intentado profundizar en sus causas, hemos chocado siempre con un enigma insoluble" [27].

No basta el poder de la sola materia físico-química para explicar ni la constitución ni el funcionamiento del organismo vivo, de la célula viviente. No bastan las leyes físico-químicas.

---

[27] *Fisiología general.* (Edic. franc. París, 1900), pág. 48.

Otros representantes de la aversión contra lo no mecanicista y puramente material, se buscan respuestas finales que demuestran cómo se ven forzados a reconocer y confesar la total inconsistencia de su posición. Es responder a una de las más vitales preguntas de la humanidad con un "ignoramos".

MITCHELL se debate entre dos extremos. Los resultados mediante los cuales se han podido explicar con fuerzas físico-químicas procesos que se tenían por exclusivos del orden vital, le hacen exclamar: "Aun cuando todas las objeciones contra la interpretación físico-química de la vida no han sido todavía rebatidas, el progreso alcanzado es ya suficiente para incitar a ulteriores trabajos en la fe de una última solución."

Pero tal respuesta no le satisface a él mismo, y continúa aludiendo otra vez a las críticas acerbas de que ha sido objeto esa orientación física y química de la biología. ¿Qué respuesta da a esta su propia instancia, signo de su descontento por la solución anterior? No deja de ser significativa.

¿Que la vida no se explica con la sola materia?—parece preguntarse—. Pues bien, se responde, teniendo en cuenta los progresos y afirmaciones de la física cuántica, "podríamos afirmar, con ciertas restricciones, que el mundo y todo lo que en él hay, vivo o no vivo, ostenta un concepto último y fundamental, que no puede expresarse en términos materiales". La última respuesta, por tanto, del hace un momento mecanicista al tratar de explicar la vida, se ha transformado en la exigencia de una realidad superior a la materia para explicar, no ya la vida, sino aun lo meramente material físico-químico.

Y esto, ¿por qué? No es una arbitrariedad personal; continuemos oyéndole:

"Todos los intentos de explicar la naturaleza íntima de los fenómenos inanimados no llevan a conceptos mecánicos, sino a ideas complejas que la ciencia del siglo XIX hubiese apellidado místicas... Hombres de inteligencia clara han encontrado que la ciencia sólo hace más hondo el concepto de la dignidad espiritual de la vida humana enseñándole sus relaciones con el universo como un todo." Y con esto cierra el A. su prenotando filosófico y entra en su amplio tratado de fisiología [28].

Vagas son las últimas expresiones. Pero su imprecisión señala manifiestamente, junto con cierto agnosticismo, la superioridad que el autor reconoce a la vida sobre lo físico y lo químico.

---

[28] *O. c.*, págs. XXIII-XXIV.

Algún tiempo antes—agosto 1929—propugnaba la posición mecanicista con insistente tenacidad en unas reuniones de la *British Association*, el profesor de biología social en la Universidad de Londres, L. HOGBEN.

Despliega vigorosos esfuerzos por defender su posición. El último y definitivo, ¿cuál es?

"Todo lo que pretende el mecanicista es que, en cuanto podemos juzgar por el momento, su modo de tratar las cosas conduce a la mayor unanimidad que se puede alcanzar [...] Los que sienten predilección [...] por lo absoluto y definitivo [...] parecen incapaces de creer que haya gentes que no sean como ellos." "Al mecanicista le interesa ante todo la cuestión metodológica [...]; lo que le importa es saber cómo procederá a una construcción que represente cuanto estarían conformes en aceptar los seres humanos, con el limitado alcance de sus órganos receptores, respecto al universo. El vitalista, por otra parte, tiene una tendencia incorregible a trasponer esas limitaciones y descubrir cómo es realmente el universo[29].

¡Digna posición de un ser inteligente contentarse con una construcción en la que no quepa otra cosa que lo comprendido dentro de "el limitado alcance de sus *órganos* receptores"!

A esa *incorregible*, mejor incoercible ansia del entendimiento humano por conocer la verdad, ¿cómo se le satisface? El mecanismo *social* o *publicista* de HOGBEN nos responde que hay gentes que no son de ese modo de ser, y éstas, por tanto, prescinden de investigar cómo es realmente el universo.

Ya se ve de qué categoría serán los principios o las conclusiones que a tales extremos llevan.

Pero es que ni en esa precaria posición de empirismo materialista que renuncia a explicar cuanto no sea lo material y sensible del objeto, satisface la biologa publicista de HOGBEN. Material, sensible, visible con el ojo humano puesto al microscopio es cuanto sobre la célula hemos expuesto, siguiendo las observaciones y experimentos de laboratorio. ¿Cómo explica la pura físico-química esos fenómenos, esas estructuras. esos procesos biológicos?

El autor ha dicho expresamente que "en una discusión biológica la naturaleza de la vida sólo puede entenderse en el sentido de las propie-

---

[29] HOGBEN, LANCELOT. *¿Qué es la materia viva?* Edic. cast. Buenos Aires. 1947. Parte 1.ª, III, págs. 91-92.

dades características de las cosas vivas, de las relaciones que guardan éstas entre sí y con las propiedades de la materia no viva y del *modo cómo han surgido*" [30]. Esto es afirmar expresamente que en un estudio sobre la vida hay que investigar lo que las realidades vitales, "las propiedades características de las cosas vivas", son en sí mismas; y entre esas realidades ocupa lugar de excepcional importancia, a juicio del mismo autor, "el modo cómo han surgido" esas propiedades de las cosas vivas. Después de afirmar esto, tratar de acogerse en virtud de la prefijada actitud mecanicista a que hay personas a las que no les preocupa cómo son en sí las cosas, ¿qué quiere decir sino que la posición materialista y sus principios imposibilitan totalmente el acceso al hallazgo y a la misma investigación de aquello que—a juicio de los mismos materialistas mecanicistas como el citado autor—es esencial investigar y hallar para responder a los problemas científicos que presenta el estudio de la vida? ¿Cómo es posible aceptar esas dos posiciones, buscar la respuesta a los últimos problemas sobre la vida y sostener el materialismo? Nos parece que sólo de una manera: contradiciéndose.

Es la actitud necesaria al tratar estos problemas con criterio materialista. Oigamos la razón al mismo autor: "La concepción mecanicista de la vida no halla, ni probablemente hallará jamás, respuesta a todas las cuestiones que se nos ocurra proponerle" [31]. Aunque éstas sean, añadamos, esenciales e imprescindibles a juicio de los mismos mecanicistas materialistas.

Según todo esto, ¿a base de qué razones, de qué datos puede mantenerse hoy la concepción materialista, mecanicista? No hay más solución que una, la seguida hace más de medio siglo por TH. HUXLEY y HAECKEL: a base de juicios de valor, de opiniones preconcebidas.

La verdadera lógica, en cambio, y la razón, ¿cómo hablan?

La respuesta es, una vez más, ratificada y confirmada por las investigaciones químicas y biológicas de treinta y dos años, la que proclama categóricamente el eminente Oscar HERTWIG: "¿Puede imaginarse contradicción más grave que la existente entre la materia bruta inorgánica y la célula germinal que como organismo elemental es el germen del sér?".

"Las ilusiones de los mecanicistas del siglo XIX, los dogmas de Jacques LOEB, las infantiles concepciones físico-químicas del ser humano tienen que ser abandonadas definitivamente." (CARREL, 1939.)

---

[30] HOGBEN, L. O. c. Parte 1.ª, pág. 28.
[31] O. c., pág. 36.

"Tratar de explicar la vida por la sola materia es cerrarse en un enigma sin solución, es contradecir a la ciencia y a la verdad"; es, en síntesis, una de las conclusiones más vigorosamente manifestada hace un año, pocos meses antes de su muerte, por el fisiólogo investigador del Rockefeller Institute for medical Research, LECOMTE DE NOÜY, en su *Human destiny*.

En una palabra, la sola materia no tiene fuerzas para producir la vida.

JESUS MUÑOZ, S. J.
Profesor de Psicología

Comillas (Santander). Universidad Pontificia.

ESBOZO PARA UNA METAFISICA DE LA BELLEZA

I. Los grandes problemas sobre la Belleza.

Una de las realidades más misteriosas que ha de explicar la Filosofía es la que expresamos cuando decimos: "aquello es hermoso". ¿Qué expresamos con el nombre de "bello" o "hermoso"? Todos lo sentimos y lo sabemos muy bien por experiencia; pero cuando nos ponemos a teorizar para explicarnos filosóficamente este hecho constante de nuestra experiencia, entonces nos encontramos con enormes dificultades. A lo largo de todos los siglos de Historia de la Filosofía se han ido preguntando los hombres *sobre lo que es la realidad* de la Belleza.

Pero no solamente se preguntan los hombres "qué es" la Belleza, sino también "dónde está". ¿Está en el objeto que conocemos y al que denominamos bello, o está en nosotros esto por lo que lo llamamos bello? En otras palabras: el objeto ¿nos gusta porque es bello, o es bello porque nos gusta? Es decir, ¿cuál es la *objetividad* de la Belleza?

Además de la realidad de la Belleza y de su objetividad, sigue ofreciéndose al filósofo otra pregunta: ¿Son bellos *todos* los objetos o sólo algunos? Esta cuestión está enteramente enlazada con las dos anteriores; en efecto, si suponemos que lo que "es", sólo por "ser" ya es bello (como es "uno", "verdadero" y "bueno"), entonces todo lo que exista será bello sólo por existir: es la cuestión de *la trascendentalidad de la Belleza*.

El intento del presente artículo no es resolver de un modo perentorio estos complejísimos problemas; sólo quisiera indicar al lector un camino que me parece bueno para investigar la solución de estos problemas: este camino que aquí señalo consiste en encuadrar la Belleza "dentro del marco de los atributos trascendentales del ser", de la siguiente manera: el sentimiento es una modalidad del conocer o del querer; y así como el sentimiento del acto tendentivo (o sea del querer) se da en nosotros como una *modalidad* de la tendencia a un bien, asimismo el sentimiento de

complacencia con que a veces es afectado el mismo conocer se denominará sentimiento estético; la definición de lo bello sería, pues, así: *pulchrum est verum delectans.*

Quizá a alguien le parecerá que esta definición dice poca cosa nueva. No obstante, una vez establecida la definición anterior ya es fácil deducir de aquí la cuestión de la objetividad de la Belleza (y resolver los casos más difíciles que parecen oponerse a ella) con la de su trascendentalidad. Con esto tendríamos una metafísica de la Belleza, o parte superior de la cual se puede deducir toda una Estética.

Si el lector cree de interés esta investigación así conducida, vamos a empezar a examinar primero las dificultades generales con que se encuentran todos los estetas; porque al examinar las dificultades de una cuestión pueden brotar de ahí las sugerencias para resolverla.

II. La Belleza como tal no es mera verdad, ni el bien,

Claro está que esta investigación pudiera hacerse: 1.º, o bien con un método filosófico idealístico (y llegaríamos con ello a una estética idealística); 2.º, o con un método puramente empirístico (y llegaríamos a una estética de tipo psicologista); 3.º, o, finalmente, con un método de filosofía realístico-conceptual, es decir, que admita: *a*) que con nuestro conocimiento aprehendemos algo trascendente; *b*) que para ello usamos a la vez la experiencia y el raciocinio, o sea con un método empírico-racional. Vamos a realizar nuestra investigación con este tercer método filosófico, aunque en otros estudios podríamos comparar nuestro resultado con los resultados (ciertamente desacertados) que se obtendrían con los otros dos procedimientos.

Pues bien; lo primero que advertimos es la fluctuación que hay muchas veces entre los estetas, porque no saben si han de colocar la Belleza como parte de la "bondad" o de la "verdad" del ser. Desde los griegos (que frecuentemente tendían a identificar "bien" y "bello", y que no conseguían nunca fundamentar plenamente esta identificación) la fluctuación ha persistido. La razón de la duda es obvia: lo verdadero primero se *conoce*, pero, segundo, en cuanto se conoce, no se requiere de ningún modo que deleite para ser cognoscible: lo verdadero como tal *no deleita por la aprehensión de lo conocido* (sino a lo más, como pasa con la fruición del término de todas las actividades, lo cual no es privativo ya de este caso); lo bueno primero incita a la *posesión*, nos atrae para que lo adquiramos; pero segundo con la posesión *deleita*.

Ahora bien; lo misterioso de la Belleza está en que parece poseer "un" elemento de lo verdadero y "un" elemento de lo bueno; pero parece excluir el otro elemento de lo verdadero, y el otro, de lo bueno. En efecto, si contemplo un racimo de uvas, advierto que es hermoso, es decir, que me *deleita* (en lo cual se parece al bien); pero no deleita precisamente por la posesión de un término, sino que en mi acto no ha habido *tender* a poseer, sino sólo el *conocer* (en lo cual se separa del bien y se parece a lo verdadero).

Por esto se dice que el placer estético es "desinteresado", porque en su constitutivo formal no incluye la *posesión deleitante*, sino la *visión deleitante*. Santo Tomás lo expresa con toda precisión: "*El bien* propiamente se refiere al apetito, ya que lo bueno es *lo que todas las cosas apetecen*, y, por tanto, tiene razón de fin, pues el apetito es un a modo de movimiento hacia las cosas. En cambio, lo bello se refiere al poder cognoscitivo, pues se llama bello *aquello cuya visión agrada*"[1]. Es decir, que la Belleza, aun participando en un elemento de lo verdadero (por ser "visión"), y en otro elemento, de lo bueno (por ser "deleitante"), no es *formalmente*, en su concepto, ni lo uno ni lo otro, pues excluye de lo verdadero la "mera" visión (ya que añade el deleite), y excluye de lo bueno la razón de "posesión" (ya que añade que deleita con "sólo ver").

¿Qué es, pues, la Belleza? Considerada "formalmente" parece ser un intermediario entre los dos, es decir, con más propiedad, que no es ninguno de ellos, ya que es intermediario...

A. D. Sertillanges lo expresa así: "La beauté [...], a rapport, elle aussi, à la connaissance, en y joignant toutefois, dans la joie de la contemplation, une raison de bien, qui la fait *intermédiaire entre les deux termes*" [2].

De aquí brotan precisamente las antinomias de la Metafísica estética y las incoherencias en la solución de sus problemas, pues si los autores se esfuerzan a veces por reducir la Belleza, ya sea a uno, ya sea al otro de los dos extremos, no lo consiguen nunca plenamente: hay siempre en ella algo de heterogéneo que resiste a ser incorporado ya a lo verdadero, ya a lo bueno; y si no la reducen a ninguno de los dos, queda en pie la pregunta: ¿En que consistirá la Belleza, como tal? ¿Pertenecerá al ser de la "cosa" esto que ni es su mera cognoscibilidad, ni su mera bondad, sino que se me manifiesta por el hecho de que yo "sienta" cuando la he conocido? En este caso, ¿cómo podría justificarse la *objetividad* de la Be-

---

[1] *Summa*, 1.ª, q. 5, a. 4, ad 1. En el presente estudio subrayaré algunas palabras de los textos citados para ayudar al lector a fijar en ellas la atención.

[2] SERTILLANGES, A. D., O. P.: S. Thomas d'Aquin. Paris, 1910, vol. 1.º, p. 31.

lleza, si la sola verdad del ser o la sola bondad del ser no la poseen? Estos son los grandes problemas por resolver que tiene planteados la Metafísica de la Estética.

En España estos últimos años ha habido un especial interés para desarrollar la Metafísica de la Belleza [3].

III. El camino para investigar la solución: análisis de las facultades.

Para investigar la solución, empecemos examinando lo que nos ayudará mucho para ello: las facultades espirituales,

Kant con sus tres críticas (de la razón especulativa, de la razón práctica y del juicio estético) ya distinguió implícitamente entre conocer-querer-sentir. Los autores escolásticos de principios de la Edad Moderna a veces olvidaban la especificidad del sentir, para reducirlo al gozo del querer, o sea a la posesión del bien pleno; sin embargo, Santo Tomás tiene algunos textos en que a veces parece distinguir netamente estas tres actividades espirituales [4].

Sea lo que fuere de esta cuestión histórica, en la cual no vamos a meternos ahora, por lo menos puede afirmarse que ya se admite corrientemente que estas tres actividades espirituales (conocer, querer, sentir) son formalmente irreductibles. Esto supuesto, examinémoslas para que

---

[3] El distinguido catedrático de Estética de la Universidad de Madrid, D. José María Sánchez de Muniain, es autor de una teoría (la Belleza por "connaturalidad"), que explica la objetividad de la Belleza en casos que parecen más difíciles, *Estudio de la belleza objetiva*. Arbor, 1 (1944), 373-409. *El goce estético de realidades no bellas*. Revista de Ideas Estéticas, 2 (1944), 3-18; además de esto se han publicado estos últimos años varios artículos que se refieren a la Metafísica de la Belleza, como son (por orden alfabético): Febrer, M.: *Metafísica de la Belleza*. Revista de Filosofía, 5 (1946), 533-573; Frutos, E.: *Vinculación metafísica del problema estético*. Revista de Ideas Estéticas, 2 (1944), 67-77; Lira, O.: *La Belleza, noción trascendental*. Revista de Ideas Estéticas, 3 (1945), 181-208); Mirabent, F.: *Estética y Filosofía*. Revista de Ideas Estéticas, 3 (1943), 61-75; Mirabent, F.: *Reflexiones sobre la forma*. Revista de Ideas Estéticas, 3 (1945), 149-179; Sánchez de Muniain, J. M.: *Introducción al estudio de la forma*. Revista de Filosofía, 5 (1946), 335-374. Entre la producción de Portugal y América española sobre Metafísica de la Belleza señalaremos los siguientes artículos: Figueira, G.: *Una filosofía del arte*. América Española (Colombia), 14 (1942), 54-61; Leite, F.: *Filosofía do Belo*. Revista Portuguesa de Filosofía, 2 (1946), 58-80; Zambrano, M.: *Filosofía y Poesía* (Ediciones conmemorativas del IV centenario del Colegio Nacional de San Nicolás de Hidalgo, 1540-1940). Universidad Michoacana, Morelia.

[4] "Patet igitur, quod motus sensibilis in sensum, procedit quasi *triplici* gradu. Nam primo *apprehendit* ipsum sensibile ut conveniens vel nocivum. Secundo ex hoc sequitur *delectatio* et tristitia. Tertio autem sequitur *desiderium* vel fuga. Et quamvis *appetere* vel fugere vel *sentire*, sint diversi actus, tamen principium eorum est idem subiecto, *sed ratione differt*", *Commentarium in Aristotelis librum de Anima*, lib. 3.°, lect., 12, edic. Pirotta (Torino), núm. 769.

podamos después comparar con cada una de ellas lo que nos dice la experiencia acerca de los caracteres de la percepción de la Belleza.

1.º *El conocer* tiene una dirección centrípeta. El sujeto atrae a sí el objeto y lo asimila: el entendimiento se hace πῶς πάντα. La filosofía postkantiana inmanentista nunca ha podido explicar este carácter del conocer, que importa una doble relación conocedor-conocimiento, conocimiento-conocido; por más que se empeñe en eliminar al "conocedor" y al conocido, para reducirlo todo al acto de "conocimiento", siempre se encuentra con un residuo que es inasimilable; y si por ventura llegase a volatilizar este residuo, entonces esta filosofía se autodestruiría: no podría decirnos nada; por hipótesis, sería muda. Por esto aparece siempre en el conocer este carácter centrípeto de asimilación "de otro como otro". Cuanto más perfecta sea la forma cognoscente, más profunda será esta asimilación; en el límite se identificarían ser y pensar: por esto Dios en su misma esencia lo conoce todo; el idealismo manifiesta inconscientemente un anhelo profundo del entendimiento y del corazón humanos; pero se equivoca al pretender que en esta vida alcanzamos este límite, que sólo "en cierta manera" alcanzaremos más allá de este horizonte, por la visión intuitiva de Dios. En nuestro estado actual, hemos de ir progresivamente, poco a poco, asimilando el objeto con nuestro conocer. Tendemos a un límite matemático, al cual nos acercamos cada vez más, sin llegar nunca a una infinita posesión de él; tendemos a reducir la multiplicidad "existencial" a la unidad "esencial": por esto siempre la filosofía oscila entre el "existencialismo" y el "esencialismo"; son las inquietudes e impaciencias que nos causa nuestro andar peregrinante de este mundo por un procedimiento que en esta vida tiene siempre algo de provisorio. Pero de todo esto se deduce con plena evidencia un carácter que es esencial en el conocer: que su dirección es, como decíamos antes, centrípeta; el conocer es una clase de asimilación de lo externo.

Comparemos ahora el "conocer algo" con el "gozar la Belleza de algo". ¿Son lo mismo formalmente. De ninguna manera. Puede haber "conocer", aunque hipotéticamente lo conocido no sea agradable ni desagradable como conocimiento: conozco que $2 + 2 = 4$, pero no percibo con mi acto de conocer como tal que sea bello o no-bello el objeto conocido. Luego, concluyamos: la delectación estética (y la Belleza, que es aquello con que se puede producir la delectación estética) no es formalmente el conocer (ni la "verdad" o "cognoscibilidad" del ser, que es aquello con que se puede producir el conocimiento).

2.º *El querer* tiene, en cambio, una dirección centrífuga. El sujeto sale de sí, se dirige al objeto, quiere unirse con él, identificarse con él, y

así poseerlo. Dejemos ahora aparte la cuestión de si el conocimiento, previo para el querer, es una mera condición o un elemento constitutivo: por lo menos es innegable que el querer, formalmente considerado, no es el mero conocer. Pero el querer, precisamente porque importa una dirección centrífuga hacia el objeto, incluye a la vez un doble carácter: *a*) El de don o *entrega* de sí, y *b*) un cierto carácter de *posesión* o *interés*: según predomine el uno o el otro habrá amor de concupiscencia o de benevolencia; si el objeto amado es Dios, Ser Infinito y fin último, pueden darse los dos caracteres perfectamente fundidos: el hombre se entrega perfectamente al Ser amado; pero precisamente "por esta entrega" (que pone su fin donde debe estar) "posee" su bien supremo, aunque parezca una paradoja decir que un "sacrificio o entrega" es, a la vez, una "posesión". Hace pocos meses di una conferencia en el *Istituto di Cultura Italiana*, de Barcelona, en la que hice observar este carácter del amor [5]. Por esto las filosofías postkantianas también en esto son radicalmente absurdas; pedir al hombre (como Kant le pide) que separe la obligación moral (que será en definitiva la regla del amor supremo de su vida), que la separe, digo, de la posesión del bien final, es absurdo: un imperativo categórico que pretenda hacernos observar la ley por la ley, la obligación por la obligación, es antihumano; es verdad que la obligación como tal, estrictamente considerada, no dice "posesión" explícitamente; pero la obligación total o adecuadamente tomada ciertamente dice que no sea ciega, sino con la visión de que un medio está condicionado para la obtención de un fin último: por esto el hombre "entregándose posee"; sin esto no hay ni puede haber amor verdadero [6].

Comparemos ahora el "amar algo" con el "gozar de la Belleza de algo". ¿Son lo mismo fundamentalmente? Tampoco. El amor, ya sea de concupiscencia, ya sea de benevolencia, siempre incluye, como hemos dicho antes, una connotación, por lo menos implícita, hacia la "posesión" que, como tal, es, siquiera bajo un aspecto, un interés del que ama (por lo menos cuando el amante puede enriquecerse, es decir, cuando no es Infinito). El amor es centrífugo, sí: el amor hace salir de sí, entregarse:

---

[5] *Filosofía del amor, en Santa Catalina de Sena* (Conferencia pronunciada en el Istituto Italiano di Cultura, de Barcelona, el 30 de mayo de 1947, en la sesión conmemorativa del VI centenario de la sienesa). Manresa, XIX (1947), 340-353.

[6] La Iglesia rechazó la doctrina de Molinos, cuyas afirmaciones decían, entre otras cosas, que "non debet anima cogitare nec *de praemio*, nec de punitione" (Denz., 1227), y "qui amat Deum eo modo, quo *ratio argumentatur aut intellectus comprehendit*, non amat verum Deum" (Denz., 1239). Del mismo modo rechazó la doctrina de Fenelón, que decía: "Datur habitualis status amoris Dei, qui est caritas pura et *sine ulla admixtione motivi proprii interesse* [...] in statu vitae contemplativae sive unitivae *amittitur omne motivum interessatum* timoris et spei" (Denz., 1327, 1328).

pero para "poseer" (mediante esta entrega o salida de sí) el bien amado. Ahora bien; la contemplación estética como tal, o sea formalmente considerada, no sólo no incluye la posesión, sino que en su "concepto formal" la excluye. Si yo estando enfermo quiero tomar una medicina sana, puedo concebir muy bien que en mí exista amor a tal medicina, por causa de la salud, sin tener ninguna delectación estética al comprender y apetecer su poder curativo; y al revés, si contemplo un racimo de uvas, puedo encontrarlo bellísimo, aunque nadie lo pudiera comer, ni poseer, como puedo encontrar bella la solución de un problema aritmético o ajedrecístico, que excluyen de su concepto formal toda posesión ("materialmente" pueden ir juntas las dos cosas, como es evidente, aunque "formalmente" la visión estética *excluya* la posesión de interés, según decimos ahora). Luego lo bello (y el sentimiento o placer estético de la Belleza) no son lo bueno (ni el placer interesado o el "gaudium" de la posesión del bien) [7].

3.º *El sentir* tiene un carácter muy particular: ni es centrípeto, como el conocer, ni es centrífugo, como el amar; el sentir es un progreso "circular", una vuelta sobre sí mismo, importa una relación del "acto" anterior de conocer o amar (por tanto, de algo del sujeto) al sujeto mismo.

Examinemos más despacio lo que pasa con el sentimiento. Ante todo es evidente que el sentimiento "puro", "solo", "aislado", no existe. Existe el sentimiento como *modalidad del conocer*, o como *modalidad del amar*, es decir, existe cuando el conocimiento o el amor tienen una referencia de segundo grado, esto es, que estos actos afectan, bien o mal, al sujeto que los tiene. Por esto hemos dicho que el sentir importa un proceso circular.

Supongamos que el objeto A (existente o ideal) se refiere a la facultad cognoscitiva del sujeto: tiene en sí capacidad de ser conocido. La suma del "objeto" *con* esta "relación" al conocedor, esto es lo que llamamos "verdadero" (ontológicamente) o "inteligible". Del mismo modo, supongamos que el objeto A se refiera a la facultad apetitiva del sujeto: tiene en sí capacidad de ser amado. El "objeto" *con* esta "relación" al apetente, este conjunto o suma es lo que llamamos "bueno". Tanto en el primero como en el segundo caso el objeto se refiere inmediatamente a la potencia

---

[7] Algunos opinan que con esto nos separamos de Santo Tomás en este punto, porque él afirma: "pulchrum est idem *bono, sola ratione differens*: cum enim..." (I.ª-IIae., q. 27, a. 1, ad 3), y " pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed *ratione different*. Nam bonum proprie respicit appetitum..." (I.ª, q. 5, a. 4, ad 1). Pero no está enteramente claro el asunto, porque una cosa es decir que la "belleza" es la "bondad" (lo cual, ciertamente, no lo dice Santo Tomás) y otra cosa es decir que hay entre lo bello y lo bueno distinción de razón. Aunque es verdad que, no obstante la síntesis tomística en este punto, está poco desarrollada y poco sistematizada.

intelectiva o tendentiva del sujeto: con ello habrá conocimiento o amor (verdad, bondad), pero no tenemos aún sentimiento (ni Belleza).

Pongamos ahora que el objeto A referido ya primariamente al acto (o facultad) B del conocedor, según lo dicho en el caso precedente, además mediatamente, por medio de este acto B, se refiera al sujeto C: entonces el "*acto* de amar tal objeto" podrá serme agradable o desagradable. Incluye, pues, el sentimiento primero una "connotación" o relación, no de mi acto como acto entitativo, sino de mi acto como *expresión del objeto* (en el conocer), o como *posesión del objeto* (en el amar); segundo hacia el "sujeto" (o si se prefiere a la "facultad sensitiva del sujeto"). Por esto no será "bello mi *acto* de ver un racimo de uvas", sino que serán bellas las "uvas *como conocidas*" (pulchra dicuntur "quae" + "visa" = placent).

IV. Definición de la Belleza.

Con los análisis anteriores, aunque un poco fríos y laboriosos, ya tenemos en nuestras manos los elementos que buscábamos para definir la Belleza y para estudiar su objetividad.

Ante todo comprobemos una vez más (como decíamos antes) que el sentir no se da nunca solo, sino acompañando un conocimiento (por pequeño que sea) o una tendencia (por pequeña que sea); y que, por tanto, hay en el sentir una relación doble; es decir, mi acto que posee ya una referencia al objeto, así informado con esta referencia, es referido a mí: si es acto tendentivo, tendremos el "bonum delectabile" (o sentimiento de gozo); si el acto es cognoscitivo, tendremos el "verum delectans" (nueva noción que hay que introducir en los esquemas de la ontología tradicional) y que nos expresa la definición de lo bello.

Para examinar mejor esta definición, empecemos por compararla con la definición de la verdad y bondad trascendentales.

La verdad ontológica o inteligibilidad del ser no es meramente el objeto, ni es meramente una relación: es el "objeto" + "una relación" a la facultad. Es decir, si el objeto no fuese "apto" para ser entendido, no sería llamado inteligible o verdadero. Supongamos, por imposible, un objeto contradictorio, no-uno, por ejemplo, "círculo-cuadrado"; este objeto no es inteligible, no es verdadero, porque no tiene capacidad o aptitud para terminar el acto de un entendimiento para conocerlo; en otras palabras: no hay en él (como "todo", es decir, como adición de sus dos

elementos, "círculo" y "cuadrado") ninguna relación hacia el entendimiento; por el contrario, el objeto ideal "círculo" es tal que su esencia importa una relación de aptitud hacia la mente. Luego la verdad ontológica o trascendental, ni será meramente una relación, ni meramente el objeto, sino el objeto *con* una relación [8]. Del mismo modo, la bondad trascendental, ni es meramente el ser, ni una mera relación a la facultad apetente, sino el ser *con* una relación de aptitud para la facultad apetente.

¿Qué será, pues, la Belleza? Será el "ser como *conocido*", que así conocido *tiene una relación de aptitud* para que el sujeto que siente *pueda ser mal o bien afectado por este ser "conocido"*. En otras palabras: el objeto conocido es de suyo apto para iniciar este proceso circular de referencia del objeto (como presentado en el propio acto) hacia el sujeto. Tanto valdrá esta doctrina para el "bonum delectabile" como para el "verum delectans" o bello.

Con esto hemos pretendido dar sólo la noción última metafísica de la Belleza, es decir, que radicalmente el ser, y toda la entidad del ser, constituye la raíz ontológica de la Belleza. Pero ¿cómo se realiza predicamentalmente, puesto que nuestra deducción de la Belleza trascendental se hace, al fin y al cabo, a través de las bellezas predicamentales que percibimos? ¿Se realiza por la integridad, orden y claridad? Esto es un asunto ulterior que podría examinarse después; pero en este examen, si queremos proceder con paso seguro, no podemos precipitarnos; por esto por ahora no nos interesaba examinarlo, para quedarnos entretanto con la noción última de la Belleza.

V. Objetividad de la Belleza.

La doctrina anterior nos será ahora utilísima para ver la objetividad de la Belleza y cuál es el grado de objetividad que hay en ella: la Belleza es objetiva, es propiedad del ser, pero tiene una objetividad menor que la verdad y que la bondad (es decir, tiene una subjetividad mayor que la que tienen verdad y bondad).

Se comprende fácilmente; desde luego es evidente que la verdad y la bondad son objetivas, puesto que es el ser quien tiene esta relación de inteligibilidad o de apetibilidad; pero tienen también algo subjetivo, puesto que toda relación importa dos términos, y con sólo variar uno de ellos

---

[8] Para los metafísicos añadiré que es relación *de razón* (Suárez, D. M. 3-I-4; 4-II-6; 8-VII-16; 10-I-3).

ya varía la relación: por esto, si la facultad cambia de disposición, el mismo objeto ya no será *de hecho* (es decir, supuesto este cambio) inteligible o apetecible.

Con esto se ve, pues, que la Belleza es asimismo objetiva, porque es el ser quien es capaz de despertar (mediante el conocimiento que se tenga de él) estas resonancias de sentimiento en el sujeto; pero la *subjetividad de la Belleza será mucho mayor* que en el conocer y en el entender, puesto que no inmediatamente, sino sólo mediatamente (por medio del acto de conocer, que ya de suyo puede cambiar de muchas maneras, según hemos dicho en el párrafo anterior), *sólo así*, digo, *se referirá el objeto bello al sujeto o facultad* que siente, que serán afectados por la resonancia inducida por el objeto en cuanto conocido.

Las consecuencias que fluyen de esta doctrina son sumamente interesantes para resolver las objeciones que se presentan contra la objetividad de la Belleza.

Casi todas provienen de que no se tiene en cuenta: 1.° Que lo mismo que con la Belleza pasa con la verdad y la bondad, a saber: que una relación varia, aun permaneciendo invariable el sujeto, *con sólo variar la disposición del término* (Gulliver, siendo el mismo físicamente, era llamado "gigante" en Liliput y "enano" en Brobdingnag, ¿varió él por recibir con todo derecho estas diversas denominaciones de perspectivas diversas? No varió); de un modo parecido, aunque un mismo ser reciba diversas denominaciones sobre su verdad y bondad por variación de nuestras facultades (cuya conveniencia, por tanto, aumentará o disminuirá), no perderá por nada de eso su verdad o bondad ontológica, que importa no una relación real, sino de razón, es decir, que siempre quedará en el ser la capacidad radical de que si hubiera un término suficientemente dispuesto, el ser tendría de suyo la capacidad de que se produjera entonces tal relación predicamental y real. 2.° Que además de esto hay otro factor de subjetividad en la Belleza, puesto que no se refiere el objeto "inmediatamente" a la facultad (como pasaría con la verdad y bondad), sino por medio del acto previo de conocer; por consiguiente, si este acto (por disposiciones subjetivas) me representa el objeto, por ejemplo, connexo con el estado anímico de la tristeza (por semejanza, por causación, por asociación, etc.) cuando yo estoy triste, o con semejanza con la alegría cuando estoy alegre, ya cambiará con ello la manera con que me es ofrecido el objeto y, por consiguiente, su relación con mi facultad de sentir, y por consiguiente con todo derecho lo denominaré bello, aun cuando con todo derecho no lo hubiera podido llamar tal (predicamentalmente) en otras disposiciones mías. Esto es lo que en la nota

tercera he llamado (siguiendo al esteta español J. M. Sánchez de Muniain) Belleza "por connaturalidad"; y sin embargo, de estas variaciones no se sigue nada contra la objetividad de la Belleza.

Sólo quisiera hacer notar de paso, antes de terminar este punto, cuán útil es esta doctrina para explicar también la filosofía de valores. Creo que hay autores que sin pretenderlo embrollan el asunto con las clasificaciones que insertan en ella. De lo dicho se deduciría que sólo podrá haber cinco clases supremas de valores: 1.°, un valor óntico o radical (aún no plenamente tal, por tanto) de *esencia* (por ejemplo, la línea recta vale para unir más rectamente dos puntos que cualquier otra) y de *existencia* (por ejemplo, el existente vale para excluir en cuanto tal la no-existencia), y cuatro valores ontológicos o ya expresamente formulados, sobre el anterior, que serán; 2.°, los valores de *conocimiento* (verdadero, falso, cierto, etc.); 3.°, los valores de *gozo o fruición estética* (bello, feo, sublime, gracioso, etc.); 4.°, los valores *apetitivos* (bueno, malo, indiferente) etcétera; 5.°, los valores de *gozo o función tendentiva* (agradable, doloroso, etcétera). Ahora bien; muchos objetan contra la plena objetividad de los valores que no son "ser", y dan como razón que tienen contravalores (malo, falso, etc.); pero sin recurrir a este extremo desacertado de negar la absoluta trascendencia del ser (lo cual sería enteramente opuesto a la Ontología tradicional) puede fácilmente advertirse que es obvio que haya contravalores, ya que por importar una connotación a algo extrínseco al ser (o sea a la facultad, existente o posible) podrá tener hipotéticamente (por variación de esta facultad) conveniencia con ella o disconveniencia, es decir, valor o contravalor. De aquí, pues, no se deduce nada contra la objetividad de los valores. Pero dejemos ahora este asunto de los valores con esta brevísima indicación, porque su desarrollo nos llevaría demasiado lejos para el fin que nos hemos propuesto, que es acabar de examinar la cuestión de la objetividad de la Belleza.

VI. Objeciones contra la objetividad de la Belleza.

Ante todo observemos cuán vanas son las objeciones que se presentan a veces contra la objetividad de la verdad y de la bondad, basadas meramente en los cambios. Tomemos un vaso de agua fresca o fría; estamos en agosto, es "bueno"; pero luego estamos en invierno, hace mucho frío: el mismo vaso de agua puede serme "malo". ¿Ha cambiado la bondad del agua? Si me refiero meramente a que ha cambiado *mi disposición* respecto de ella (y, por tanto, la denominación que *hic et nunc* mere-

cerá), es evidente que *en este sentido* podré decir que su bondad (y su valor) han cambiado. Pero por bondad podemos entender algo más radical, a saber, la entidad de este ser, que por ser lo que es *tiene la capacidad radical de ser buena en las requeridas disposiciones;* en este sentido su bondad no ha variado: el agua es buena como antes. En términos metafísicos diríamos: variará la relación predicamental, real, por la variación del término de la relación; no variará la relación trascendental, de razón, porque su término no es algo existente, sino la facultad "como tal" (presente o meramente posible); la bondad ontológica, último soporte y normativa de la bondad predicamental, es invariable. De un modo parecido los rayos X, que serían "visibles" para mis ojos si los tuviera más agudos o adaptados como una pantalla de cuerpos radiactivos, son de hecho "invisibles" para un hombre (y como tomamos como norma el hombre normal, los llamamos sin más "invisibles"). Así pasa con todos los asertos científicos; por ejemplo, con un teorema de geometría, que siendo de suyo cognoscible por mí, de hecho no lo será si mi disposición subjetiva disminuye o se deforma desviándose.

Por lo dicho se ve, pues, qué poco fundamento tiene el argumento contra la objetividad de la Belleza, basado en el cambio de categorías estéticas. Un niño encontraba bella una melodía infantil y, en cambio, no sentía la hermosura de la Novena Sinfonía de Beethoven; pero al desarrollarse más su capacidad estética, pasa al revés: encuentra que la melodía infantil no tiene hermosura y la sinfonía beethoviana es hermosa. ¿Qué se deduce de ahí? 1.°, que hay en la Belleza (como en la verdad y bondad) *cierto grado* (adviértase bien que sólo digo "cierto grado") de subjetividad, lo cual no se opone a que la Belleza, verdad y bondad *radicales* sean del objeto o ser, es decir, objetivas; 2.°, que así como hay exigencia de ciertos "términos fijos" para la verdad y bondad (los cuales entonces excluyen la relatividad), así los habrá para la Belleza (lo cual hace que también haya en la Belleza cierto grado fijo e invariable de objetividad). Me explicaré: es verdad que si yo disminuyo mi capacidad intelectiva, disminuirá *de hecho* la capacidad del objeto de ser *de hecho* comprendido (o inteligible); pero esto no me autoriza, por ejemplo, a decir que *no es verdadero* (ininteligible) en sí el aserto $(a + b)^2 = a^2 + 2\,a\,b + b^2$, por el mero hecho de que *ahora* no lo entienda; porque si bien el orden del ser permite cierta oscilación de mi facultad dentro de ciertos límites, no la permite fuera de ellos, y si hay esta oscilación será desviada. Otro ejemplo respecto del bien o bondad: el hombre que está alejado de Dios prefiere el pecado a Dios; para él será tenido el pecado como mayor bien; pero si se convierte, preferirá Dios al pecado;

antes tenía por mayor bien un objeto, luego otro. ¿Se sigue de ahí un relativismo total en el bien? No; porque objetivamente siempre será un bien mayor (infinitamente mayor) la posesión de Dios; es decir, para la facultad dispuesta con el recto orden y mirando a la posición del bien eterno o mal eterno a que tal o cual disposición llevan, respecto de los cuales ha de usarse sin más, viene la denominación de bueno o malo, porque en su comparación todo otro bien momentáneo no cuenta; lo cual, sin embargo, no impide que si el hombre se desvía y cambia su disposición, entonces en esta hipótesis apetezca como mayor bien lo que en realidad no lo es. De un modo parecido se habrá de afirmar (aunque en menor escala, como es obvio) que la Novena Sinfonía de Beethoven es hermosa de suyo, sin más, es decir, para toda facultad suficiente y rectamente desarrollada y capaz, como *debe ser* la del hombre de cultura media musical.

Con todo, adviértase una cosa: y es que hasta aquí hemos resuelto las objeciones (que se dirigen contra la objetividad de la Belleza) con las mismas consideraciones que bastaban para resolver las que se dirigen contra la objetividad de la verdad o bondad, porque eran objeciones sencillas igualmente, diría "de primer grado". Pero según dijimos antes (núm, V, § 4), en el sentimiento estético de la Belleza (lo mismo que en el sentimiento del placer o gusto, tendentivos) hay además *un grado ulterior de subjetividad* (que no está en la verdad y en el bien), puesto que no es bella la cosa sin ser conocida, sino *como conocida;* por tanto, si mi conocimiento reviste incidentalmente "tales" condiciones, este modo particular de representar su objeto podrá despertar resonancias "de connaturalidad" en mí; es decir, encontraré en tal objeto así representado la capacidad de que me haga vibrar al unísono y, por tanto, con todo derecho lo llamaré entonces hermoso. Por ejemplo, si estoy triste, y veo en octubre que se caen las hojas de los árboles, mi representación o conocimiento de este hecho no me lo ofrece de un modo meramente teórico, como un aserto matemático, sino que (por asociación, o por causación, o por semejanza, o por otro motivo) me lo representará como semejante con el abandono del alma que ha perdido sus hojas, que son los afectos: entonces, naturalmente, encontraré el árbol sin hojas muy bello; un ramo de flores lacias será muy hermoso; los ejemplos son innumerables y constantes; no me detengo más en ello ni en su explicación para que no sea demasiado largo este estudio; pero por lo dicho se ve bien que las dificultades sobre estética que presentó el psicologismo de estos últimos tiempos no prueban nada contra la objetividad de la Belleza.

Sólo querría hacer notar, antes de terminar este apartado, que aun en nuestro lenguaje ordinario distinguimos muy bien la diferencia que hay

entre estos dos grados de objetividad que acabamos de advertir en la Belleza, y que antes también expusimos (núm. V, § 4). En efecto, si alguien nos dice (contra nuestro parecer) que un ramo de rosas frescas o de lirios recién cortados, o un almendro en plena floración no son hermosos nos sentimos ofendidos: "El ramo de rosas *es* hermoso, tanto si a usted le gusta como si no le gusta", replicamos con convicción; en cambio, si hemos declarado que un ramo de rosas lacias, o un árbol desnudo en otoño son hermosos y nos dicen que no, contestamos sencillamente: "*A mí* me gustan así." Claro está que aunque hay casos que claramente los colocamos en el primer grupo y otros que claramente los colocamos en el segundo, en el límite puede haber casos en que sea difícil conocer netamente esta distinción (como pasa con la bondad: claramente diremos, por ejemplo, que "*a mí* me gusta más comer uvas que peras"; pero no diremos "*a mí* me gusta más la virtud que el vicio", sino "*es* mejor la virtud que el vicio"; y sin embargo, en la zona límite puede haber cierta oscilación, es decir, casos intermedios en que *no veamos* claramente si pertenecen a un grupo o al otro). Pero esto no es ninguna dificultad seria contra la doctrina propuesta, del mismo modo que es cierto que un hombre de cincuenta años es joven, es cierto que a los noventa y cinco es viejo, aunque de hecho no podamos conocer bastante todo lo que siempre se requiere para delimitar el concepto de "joven" o "viejo" y, por tanto, en la zona intermedia procederemos en algunos casos con fluctúación.

VII. La debatida cuestión de la trascendentalidad de la Belleza.

Y pasamos con esto al último punto de los tres que antes (núm. I) nos propusimos estudiar: cuestión realmente muy discutida entre los estetas.

Puede enunciarse así: si sólo el "ser" ya contiene en sí Belleza, entonces todo lo que exista será hermoso por sólo existir (lo mismo que decimos respecto de la verdad y bondad trascendentales). En cambio, si los objetos fueran hermosos, no por el mero hecho de "existir" o ser, sino solamente en cuanto "tal" ser, entonces la Belleza no sería un atributo trascendental, sino predicamental; no serían hermosos todos los seres sino sólo algunos.

Marc de Munninck [9], exponiendo la estética de Santo Tomás, afirma

[9] De Munnynck, M.: *L'Esthétique de Saint Thomas d'Aquin.* Publicado en el volumen *S. Tommaso d'Aquino, pubblicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione.* Pubb. Univ. Cat. S. C. Milano, 1923, ser. 1.ª, vol. II, pp. 228-246.

que en opinión de éste la Belleza no es un atributo trascendental del ente; lo mismo afirma Maurice de Wulf [10]; en cambio, Jacques Maritain afirma esta trascendentalidad [11].

En mi opinión, los que niegan la trascendentalidad de la Belleza no se dan cuenta claramente de la importancia y consecuencias de su negación; mucho más dificilmente defenderán la objetividad de la Belleza, si a la Belleza predicamental no le está subyacente la trascendental (de modo parecido, aunque no enteramente igual, a como la verdad lógica estriba sobre la ontológica).

Pero ¿hay serias objeciones contra esta trascendentalidad? ¿No están impulsados por ellas los que la niegan?

Una de las objeciones clásicas es ésta: si el ser, como ser y ya meramente por ello, es hermoso, no podrá haber seres feos...; ¡lo cual contradice a la experiencia!

El doctor Juan Zaragüeta ante este argumento se declara vencido: "En la antigua Ontología, en cambio, pasaba por axiomático que *bonum et ens convertentur* (el bien y el ser se predican mutuamente), y aunque el bien coincide con la verdad en el ser en que ambos radican, distinguiéndose únicamente entre sí por la relación con otro ser llamado a conocer al primero en razón de su verdad y apetecerlo por su bondad; otro tanto pudiéramos decir de la belleza como desinteresadamente agradable. Pero *en todo caso queda por explicar la realidad y fundamentación de los contravalores—falsedad, maldad, fealdad—, que no se ve cómo pueden*

---

[10] De Wulf, M: *Etudes Historiques sur l'esthétique de S. Thomas d'Aquin.* Louvain, 1896, tirada aparte de la Revue Néo-Scolastique, 1895-1896; en esta monografía desarrolla poco la materia que nos interesa; pero mucho más en una obra publicada en 1920, *L'Oeuvre d'art et la beauté*, recientemente reeditada, en la cual se plantea ya claramente la cuestión de la trascendentalidad de la Belleza: *Art et beauté, conférences philosophiques.* Louvain, 1943; en el cap. IX, *L'esthétique du XIII siècle. Problèmes metaphysiques*, p. 217, dice: "Tous [les êtres] no sont pas beaux, car il en est de si banals, qu'ils laissent indifférent le sujet qui les considère: la pauvreté de leurs éléments ontologiques ne suscite pas l'intérêt esthétique, y en nota añade: "Nous ne pensons pas que les scolastiques aient considéré la beauté comme un transcendantal (quod transcendit omne genus)."

[11] Maritain, J.: *Arte y escolástica*, traducción española. Buenos Aires, 1945. § V, *El Arte y la Belleza*, p. 45: "Ahora bien; si esto es así, es porque lo bello pertenece al orden de los *trascendentales*, es decir, a los objetos del pensamiento que sobrepasan todo límite de género o categoría, y que no se dejan encerrar en ninguna clasificación, porque lo penetran todo y se encuentran por doquier." Pero ¿cómo puede Maritain (que antes ha reducido la Belleza al bien, pp. 172-175), cómo puede ahora explicar la trascendentalidad de la Belleza? Si pone un nuevo trascendental, ya lo distingue del bien, y si no lo pone, habrá de admitir por lo menos que *ratione differt a bono*, lo cual ya impide una total identificación de la Belleza con la Bondad. Pero aún es más curioso lo que añade, para acabar de arreglarlo: "A decir verdad [la Belleza], es el esplendor de *todos los trascendentales reunidos*" (!), Realmente su confusionismo, y sus equilibrios malabares en este punto exceden toda admiración (p. 177, nota 66).

subsistir tras de haberse identificado al ser con el valor en sus varias direcciones. Todas estas confusiones desaparecen a la luz de la distinción del ser real y del ideal" [12]. El valor, pues (y, por tanto, el valor estético), no sería ser real. Decir esto equivale a una capitulación sin condiciones.

Sin embargo, "la antigua Ontología" había ya previsto esta dificultad y, según creo, la había resuelto bien. Pongamos el ejemplo de la "unidad" (pero lo mismo podría decirse de cualquier otro atributo trascendental): no es lo mismo hablar de la unidad "trascendental" que de la unidad "predicamental": la primera es aquella que todos los seres poseerán (más o menos perfectamente, según sean más o menos perfectamente "ser", desde luego, pero todos poseerán, porque todos son "ser" y sólo por serlo ya se posee); la segunda es aquella que no se tiene meramente por existir, sino que está vinculada a "tal" grado de existencia (por ejemplo, la unidad cuantitativa, a los seres cuantitativos).

Según esto, la unidad trascendental (que necesariamente se dará siempre en la misma medida en que haya ser) sólo implica que lo que sea, en cuanto sea: *a*) excluya bajo igual respecto *no-ser*, y *b*) bajo igual respecto, excluya ser *otro*. Esta unidad trascendental (como que está identificada con el ser) no fallará nunca; pero la unidad predicamental, claro está que a veces se dará y otras veces no se dará: no hay por qué aduzca ejemplos y explicaciones que pueden verse en los tratados de Ontología.

Igual pasa con la verdad: la verdad ontológica no falla, ni fallará en ningún caso: no hay falsedad ontológica, no hay contravalor "falso" en el orden del atributo ontológico "verdadero ontológicamente" [13]; pero puede haber de suyo, y hay en ciertos casos, como es claro, falsedad lógica o predicamental: el contravalor de la falsedad se da en un ser, no meramente por existir, sino por existir como "tal", es decir, por no tener la conformidad "lógica"; pero el contravalor o falsedad ontológica (que importaría que un existente no fuese capaz de terminar un conocimiento, es decir, que fuese contradictorio, o no-uno) no se dará (como no se dará ningún ser que a la vez y bajo igual respecto sea y no sea, sea esto y no sea esto).

---

[12] ZARAGÜETA, J.: *Una contribución al problema del Valor*. Anales de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, VIII (1943-2.°), 353-385; el texto citado en el § IV, *Interpretación metafísica del Valor*, p. 366.

[13] SUÁREZ: *Disp. Met.*, IX, *de falsitate seu falso*. Prooem: "Quanvis falsitas non attribuatur enti ut proprietas ejus, tamen, quia veritati opponitur, et oppositorum eadem est scientia, unumque eorum ex alio amplius manifestatur, ideo de falsitate breviter hoc loco disserendum est"; sect I[a], n.° 6: "Ad quod explicandum dico primo, in rebus extra intellectuem non esse propriam et rigorosam falsitatem, sed vocari falsas res per quamdam metaphoram et extrinsecam denominationem."

Del mismo modo pasa con la bondad: si todo ser, por serlo, es bueno, no puede haber maldad esencial o trascendental: por ello la maldad (así formalmente como tal, no digo el ser "malo" en concreto o predicamentalmente) no es ser, sino "*privación* del ser o perfección debidos" [14]. La maldad no es esencial al ser, sino que tiene causa, por producirse un ser (esencialmente bueno), pero predicamentalmente privado de "tal" relación de conveniencia, que respecto de "tal", "tal" especie de ser debería tener.

Estas soluciones, que aquí sólo brevísimamente he esbozado (y que dan pie a investigaciones metafísicas extraordinariamente fecundas, como creo que sucede al escudriñar con ellas los "valores" o la "estética") se aplican a la "fealdad", categoría estética, lo mismo que a la falsedad y a la maldad. Que hay seres predicalmente feos (como los hay también malos) ¡es bien evidente!, por experiencia. Pero ¿qué se sigue de aquí? Nada; pongamos el mismo ejemplo con la "unidad": todo ser, además de tener la unidad trascendental, que nunca fallará y por la que se opone en cuanto sea B a ser bajo igual respecto C, y se opone a no ser B en cuanto lo sea, tiene, además de esta unidad, otras unidades predicamentales (por ejemplo, la unidad cuantitativa): en éstas cabe que haya "distinción", es decir, negación de identidad; es decir, negación de unidad; o en otras palabras: que habrá seres que en cuanto a algo no serán indivisos o unos, sino al revés, múltiples; pero esto no se opone a la unidad trascendental: no hay un ser no-uno trascendentalmente; del mismo modo la Belleza trascendental que hay en todo ser, sólo por existir, no puede fallar nunca, pues mientras exista será lo que es; pero en cuanto existente en "tal especie", podrá no tener la Belleza de los otros seres de su especie, y aun teniéndola podrá tenerla mayor o menor; por tanto, predicamentalmente cabrá el contravalor de la fealdad.

Esta doctrina (tan antigua y tan actual) encierra ya en sí un gran descubrimiento "moderno" (?) en estética, la Belleza de lo malo, la Belleza de lo feo. Ciertamente que "la maldad" no será bella, porque como "maldad" no es ser, y si no "es" no puede ser "tal" o "cual"; pero "lo malo" (es decir, *un ser con* tal privación), o sea concretamente, puede a la vez ser bello (y aun bueno) por razón del ser o sujeto en quien radica esta privación, además de que por razón de esta privación pueden descollar más, por otro lado, cualidades positivas del ser o sujeto en quien radica. Ciertamente que la "fealdad" no será "belleza" (por las mismas

[14] SUÁREZ: *Disp Met.*, XI, *De Malo*, sect. I[a], n.[o] 21: "In suis formalibus rationibus opponuntur privative, nam bonum idem est quod perfectum, quantum ad id in quo bonum est; malum autem est, quod debita perfectione caret."

razones que acabamos de apuntar); pero "lo feo" puede ser "bello". Una rana, por ejemplo, o mejor, un sapo son feos ante el niño, que huye espantado sin tocarlos; pero ante el biólogo o ante el filósofo, que ven precisamente en aquella fealdad un medio de defensa, una admirable combinación de fealdades, el sapo o la rana serán bellísimos, *splendor formae foediae!*— podríamos decir con paradoja—serán ¡hermosamente feos!

Otros hay que arguyen así contra la trascendentalidad de la Belleza: "Los hombres no sentimos la Belleza del ser *como ser*." Bien; pero tampoco apetecemos la bondad del ser como ser ni poseemos la verdad del ser como ser (es decir, nuestra verdad lógica nunca se identificará totalmente con la ontológica, que nunca poseeremos con toda perfección), etc. Y se comprende, porque aunque nuestras apreciaciones predicamentales están siempre apoyadas y sostenidas por los elementos trascendentales, no llegan nunca tan hondo que conozcamos de tal suerte al ser como Dios, Ser Infinito, lo conoce. El conoce infinitamente al ser, es decir, en las razones últimas de su existir; El puede, por tanto, complacerse en la bondad de toda la creación y, por tanto, en su inmensa belleza: para El todo el universo es un himno incesante a su gloria: "Et vidit Deus quod esset bonum", "viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona".

Pero adviértase un último punto, por el hecho de que digamos que la Belleza es trascendental, no se sigue que sea un "nuevo" trascendental enteramente distinto de la unidad, verdad, bondad; del mismo modo que por el hecho de admitir que el "bonum delectabile" sea trascendental, no se sigue que sea un "nuevo" trascendental: la misma cosa cognoscible o verdadera, "en cuanto conocida", tiene la connotación de conveniencia con el sentimiento intelectual; por tanto, la cosa conocida, más esta relación al sentimiento, da la Belleza; y paralelamente el acto cognoscitivo, si es afectado modalmente, será agradable o repulsivo, es decir, estará en una categoría estética. En otras palabras: así como el "bien deleitante" no es un trascendental enteramente diverso del "bien", ni es tampoco sencillamente el mismo "bien", sino el "bien" *como modificado* con una connotación al sentimiento apetitivo o de posesión, de un modo parecido la "verdad deleitante" no será un trascendental enteramente diverso de lo "verdadero", ni será tampoco sencillamente la misma "verdad", sino la "verdad" *como modificada* con una connotación al sentimiento intelectual de visión.

VIII. Conclusión.

A la luz de la doctrina expuesta deberíamos aún estudiar otros puntos que faltan para poseer una base íntegra sobre la cual edificar la Me-

tafísica de la Belleza; estos puntos son (entre otros) los siguientes, 1.° ¿No es la Belleza integridad, proporción y claridad? ¿No es *splendor formae, splendor veri, splendor ordinis?* Estas clásicas definiciones, ¿se oponen a lo dicho aquí o lo completan? ¿De qué manera? No se oponen, lo completan; pero hay que explicar de qué manera. 2.° ¿Qué pensar de las estéticas postkantianas, especialmente subjetivísticas, como de la de Benedetto Croce, para quien "lo bello no es el hecho físico, *ni pertenece a las cosas,* sino a la actividad y energía espirituales del hombre" [15], para quien "la lingüística, en cuanto *filosofía,* debe fundirse en la estética. Y se funda, en efecto, sin dejar residuos"? [16]. De lo que llevamos dicho hasta ahora se deduce que "deja residuos", y muchos. Se deduce también toda una clave para abordar estos problemas y para elaborar una estética.

Baste por hoy lo expuesto, y dejemos para otra ocasión investigar estos otros problemas interesantísimos de la Belleza, que (como dice Núñez de Arce) Dios ha dispuesto ante los hombres para que, cual otros Prometeos, nos acerquemos cada vez más a El en nuestra búsqueda de lo bello, búsqueda que será siempre parcial y limitada, pero siempre ansiosa de superación.

Al hombre,

siempre desesperado Prometeo,
le acosará el deseo,
¡ay!, que, como el dolor, ¡es infinito!

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

Barcelona (Sarriá).

---

[15] CROCE, B.: *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general, teoría e historia de la estética,* traducción española, 2.ª edic. Madrid, 1926, p. 1.ª, cap. XIII, página 137. No hay que olvidar que Croce en otras obras posteriores ha evolucionado bastante.

[16] Ibid., cap. XVIII, conclusión, p. 186.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

BALMES, PROFESOR DE MATEMATICAS

Por elección propia, la formación intelectual de Balmes abarcó cuatro clases de estudios: la Teología, la Filosofía, las Matemáticas y las Lenguas. Nunca enseñó cursos formales de Filosofía y Lenguas; sólo como catedrático sustituto explicó la Teología en Cervera [1]; las Matemáticas las enseñó como profesor en propiedad, por espacio de cuatro años, en el centro cultural que, por ruego y encargo de la Sociedad de Amigos del País, tomó bajo su protección y amparo el Ayuntamiento de Vich [2].

El objeto de estos apuntes es estudiar la figura de Balmes enfocada por el haz de luz que sobre él proyecta la enseñanza de las Matemáticas. En estos apuntes estudiaremos primero el alumnado, y segundo, y con más detenimiento, el profesor.

El alumnado. Los alumnos no eran precisamente seminaristas, con miras al sacerdocio, los cuales, por razón de sus aspiraciones, tal vez hubieran mirado las Matemáticas con apatía y desdén: eran jóvenes que aspiraban a una carrera civil; jóvenes que se sentían magnetizados por las matemáticas de Balmes, jóvenes que estaban convencidos de que las Matemáticas son la llave general para todas las ciencias naturales; jóvenes que suspiraban por el día en que, como ingenieros, introducirían mejoras en las fábricas de tejidos, construirían dársenas, enderezarían carreteras tortuosas, utilizarían saltos de agua, canalizarían los ríos del país para que el agricultor no se viera expuesto de continuo a perder el fruto de sus afanes y sudores por la sequedad de algunos meses, y abrirían anchurosas carreteras para facilitar la comunicación entre las provincias, el intercambio de los respectivos productos y la conducción de las mercancías sobrantes a las fronteras y a las playas [3]. Si fué grande la admiración de los alumnos por el magisterio y carácter del catedrático, no fué menor el cariño e interés que Balmes sentía por sus alumnos. Para que éstos no anduviesen desorientados, a principios de

---

[1] Vindicación personal, *o. c.*, XXXI, 288.

[2] En la obra *Balmes, la seva vida, el seu temps, les seves obres*, Casanovas trae los artículos 2, 3, 10, 12 del Reglamento que la Junta adoptó para el régimen de este centro cultural. El sueldo anual del profesor era de seis mil reales.

[3] Plan de enseñanza para la cátedra de Matemáticas de Vich, *o. c.*, II, 332-333.

curso, borroneando en la clase teoremas que se hallaban en los libros, Balmes mandó traer de Barcelona cincuenta ejemplares del *Compendio* de Vallejo, que había de ser el libro de texto [4]. Balmes, cuya mirada intelectual penetraba pronto los alcances de sus semejantes, dijo de su primer alumnado que era un curso brillante donde reinaba la aplicación y en el que figuraban jóvenes de talento, y que no temía haber de sonrojarse cuando llegasen los exámenes públicos [5]. Balmes eligió por sí mismo, compró de su propio peculio el premio que se había de adjudicar, a fin de curso, al alumno más aventajado en Matemáticas [6]. Bondadoso siempre con sus discípulos, gustaba de asociarse con alguno de ellos como compañero de paseo y se complacía en darles cartas de recomendación cuando de Vich tenían que pasar a Barcelona [7].

Hora es ya de que pasemos al estudio del profesor.

Conviene, ante todo, determinar dónde, cuándo, cómo y por qué estudió Balmes las Matemáticas. Cierto es que no cabe a la Universidad de Cervera el haber iniciado o desarrollado la mentalidad matemática de Balmes. Es cierto que en los Estatutos de la Universidad de Cervera figuraba una Facultad de Matemáticas, en la cual se señalaba, como norma, el que los estudiantes saliesen aptos para el Ejército, la Marina o la Arquitectura [8]; es cierto que en los polvorientos estantes de la biblioteca de la Universidad dormían el sueño de la inercia e inmovilidad 125 tratados de Matemáticas [9]; pero ni la Facultad de Matemáticas funcionó jamás como debía [10], ni las aspiraciones eclesiásticas de Balmes se avenían con aprestos bélicos, ni la biblioteca ofrecía los libros de su estantería para consulta de los estudiantes o catedráticos. Si no lo afirmara el canciller mismo de la Universidad, D. Ramón Lázaro de Dou, nos resistiríamos a creer que la Universidad no tuviese ni una máquina para experimentos de Física, ni una moneda para el estudio de la Numismática, ni un aparato astronómico para la observación de los astros, y que la biblioteca fuese más bien un almacén de libros cerrado con

---

[4] Epistolario, o. c., I, 50-55. Para que los alumnos conociesen los últimos métodos, pedía Balmes a su agente en Barcelona que le enviase la última edición de Vallejo, porque "tiene la ventaja preciosa de contener el nuevo método". Para alivio de sus discípulos, Balmes había resuelto escribir directamente a Vallejo, con el fin de obtener algún descuento en los pedidos co siderables de libros de texto. (Epistolario, o. c., I, 50-51).

[5] Epistolario, o. c., I, 53.

[6] Id., 77.

[7] Vindicación personal, o. c., XXXI, 290, y Epistolario, c. e., I, 92. Al dar Balmes una carta de recomendación a Comerma para D. Juan Roca, manifiesta que Comerma era "uno de los alumnos que más se distinguieron el año pasado en el curso de matemáticas, y ya sabe usted que esto me basta para que me interese yo por un sujeto". (Epistolario, o. c., I, 127). Se vale de uno de ellos para obtener tres ejemplares de Logaritmos. A otro joven, aplicado y desasosegado en demasía, le aconseja que no descuide la salud y el descanso, "como si esto no valiera más que el devorar fórmulas trigonométricas más enjutas y la paciencia, revolviendo de continuo las tablas" (Epistolario, o. c., I, 69, 91).

[8] CASANOVAS: *Balmes*, I, p. 272.

[9] Id., p. 275.

[10] Id., p. 272.

llave, ya que en treinta años estuvo abierta al público sólo por espacio de un mes [11].

La Biblioteca de Vich sería menos rica que la de Cervera, pero más altruísta y democrática, ya que estaba abierta al público todas las horas de todos los días laborables [12]. A ella se lanzó Balmes, con el afán del ciervo sediento que ansía calmar el ardor de su sed en una mina de aguas cristalinas. Después del hogar materno, del templo del Señor, el sitio predilecto de Balmes era la Biblioteca episcopal de Vich [13]. Los jóvenes que con febril rapidez ojeaban multitud de volúmenes y enciclopedias previamente amontonadas sobre la mesa, eran lectores superficiales que leen mucho y no meditan nada; que se posan sobre muchos libros, sin penetrar ninguno; que salen de la biblioteca hablando de todo, sin haber aprendido nada. Había, en cambio, un clérigo cuyos ojos centelleaban al leer las disertaciones de Eximeno y las Tesis del gran matemático Cerdá [14], cuyo espíritu quedaba como absorto ante la contemplación de los poliedros regulares de Euler o del escalonamiento gradual de las fracciones continuas, que de repente cerraba el libro, cruzaba los brazos sobre el pecho, clavaba los ojos, contraía la frente en actitud de profunda reflexión, Era Balmes, que en lo más recóndito de su mente analizaba el concepto de circunferencia [15], de números positivos, negativos, irracionales, trascendentales, reales e imaginarios; que estudiaba la generación geométrica de las secciones cónicas [16]; que del estudio de las series deducía la formación de los logaritmos [17]; que excogitaba procedimientos para solventar ecuaciones algebraicas y aplicaba las diferenciales e integrales a la rectificación de líneas y cubicidad de volumenes. Ese clérigo, en cuya frente brillaba la estrella del genio, estudiaba a fondo las obras matemáticas de la Biblioteca; admiraba en unas la solidez del raciocinio; descubría en otras insuficiencia de pruebas a través de la hojarasca de expresiones ampulosas; sentíase entre los autores científicos no como un pigmeo entre gigantes, sino como colega entre compañeros; convencido de que, así como en la ascética "no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente" [18], así también el que mejor conoce las Matemáticas no es precisamente el que ha leído más autores sin la debida selección, atención y estudio, sino el que, por sí mismo, ha analizado bien los conceptos fundamentales de la ciencia, ha profundizado el alcance de los postulados y teoremas y, no contento con seguir el camino trillado y repetir fórmulas unitarias, se ha esforzado por inventar procedimientos o buscar veredas que le lleven mejor, más recto y, si es posible, a puntos más elevados.

---

11 CASANOVAS: *Balmes*, I, p. 275.
12 Id., p. 276.
13 Vindicación personal, o. c., XXXI, 290.
14 CASANOVAS: *Balmes*, I, pp. 192-193.
15 BALMES: *El Criterio*, XIII, par. 2.
16 Id., XVII, par. III.
17 Id., XVI, par. V.
18 San Ignacio, Ejercicios Espirituales, anotación segunda.

Con su entendimiento claro, capaz y exacto, Balmes abarcó la estructura íntima de las Matemáticas y sus relaciones con las ciencias aplicadas: no admitió idea sin analizar, ni proposición sin discutir, ni raciocinio sin examinar, ni regla sin comprobar; con la lectura de libros y la penetración de su raciocinio, asimilóse una ciencia matemática bien meditada, bien sentida, que circulaba por todo su ser como su propia sangre: ciencia que no consistía en una mera recitación de lo que había leído, sino que era el fruto sagrado de lo que había observado y pensado. A la luz de estas ideas aparece transparente el diálogo que tuvo lugar entre Balmes y el presidente de la Junta, en cuyas manos estaba el conceder o denegar la cátedra, el cual, al preguntar a Balmes si había cursado las Matemáticas, recibió por toda respuesta: "No las he cursado, las he estudiado" [19], o sea, no he asistido a conferencias de matemáticas en aulas públicas, con alumnos cuya algazara hubiera distraído la reflexión de mi espíritu; no he asistido a clases de matemáticas sólo por vanidad de ostentar las certificaciones de los cursos: las he estudiado, o sea las he estudiado por mí mismo en obras maestras, por medio de meditación, reflexión y penetración; no he desflorado los teoremas, me he penetrado de su alcance; ni he aceptado ninguna fórmula ni regla práctica sin cerciorarme antes de su legitimidad: he reemplazado las demostraciones largas y oscuras por otras breves y claras; he buscado y he hallado medios de armonizar la exactitud de las matemáticas con la claridad en declararlas; he logrado desentrañar las profundidades de la ciencia sin abrumar la capacidad de la mente. No he cursado las Matemáticas, que si las hubiera cursado, tal vez no las sabría; las he estudiado, y por eso ahora las sé.

Quien sospechara que la afirmación rotunda de que no había cursado las Matemáticas había de ser embarazo para que Balmes no obtuviera la cátedra, andaría completamente equivocado, porque en hecho de verdad, la cátedra fué otorgada con carácter interino a una persona desconocida, a un oficial de Artillería que había sido ya profesor de Matemáticas, y á nuestro Balmes [20]; pero de los tres sólo Balmes sobrevivió el período de prueba e interinato, y a sólo Balmes se otorgó la cátedra en propiedad el 6 de noviembre de 1837 [21]. Ocho meses más tarde las personas ilustradas de Vich presenciaron con admiración los exámenes públicos de los alumnos de Balmes [22], y la prensa de Barcelona hacía resaltar, en julio de 1838, el grado superior de cultura matemática a que llegan los ingenios brillantes y alumnos aplicados cuando son encaminados por profesores de lógica severa, metafísica sutil, dicción transparente y pedagogía prudente y acertada [23], poniendo así de manifiesto que ni el profesor que mejor enseña es siempre titulado, ni el titulado es siempre el que saca alumnos más aprovechados.

---

19 CASANOVAS: *Balmes*, I, p. 318.
20 Id., ib.
21 Id., ib.
22 Id., ib.
23 Id., ib.

Los que tratan con intimidad a un matemático o astrónomo, más o menos tarde le asaltan con esta pregunta: ¿Por qué escogió usted las Matemáticas como objeto de su estudio? En el ambiente positivista en que vivimos nadie concibe que uno se devane los sesos por calcular la órbita de un cometa cuyos gases no le han de reportar ningún provecho, o investigue la superficie de un planeta a donde no ha de trasladar su residencia, o se desviva por buscar las características y mantisas de los logaritmos cuando para los usos prácticos de la vida tiene bastante con las tablas elementales de sumar, restar, multiplicar y dividir. En el caso de Balmes podemos señalar tres motivos por que escogió las Matemáticas: la exactitud de la ciencia, la utilidad de sus conocimientos y la independencia respecto de la política. Aclararemos cada uno de estos conceptos.

Recordemos que la España de 1837 era un vasto campo de batalla donde hijos de una misma madre se sacrificaban sin cuartel. unos por defender el trono de Cristina y otros por mantener enhiesta la bandera de D. Carlos. "Y como el cálculo y la geometría no son ni cristinos ni carlistas" [24], nos dice Balmes mismo, optó éste por encargarse de la cátedra de Matemáticas, con la que continuó por cuatro años [25], Todos sus afanes se dirigían a sacar discípulos aprovechados, "lo que conseguí, así en la parte elemental a que estaba obligado, como en la sublime que quise enseñar, sin embargo de no estar contenida en la asignatura" [26]. "Más de una vez sucedió que nos hallábamos interrumpidos en nuestros cálculos con las campanadas de alarma o el toque de generala; si era posible continuar, continuábamos, o si no. nos levantábamos tranquilamente y nos íbamos" [27]. ¡Serenidad espiritual verdaderamente olímpica! Oyese el estampido de los disparos de los ejércitos combatientes: ¡Balmes sigue impertérrito junto al encerado, desarrollando una demostración geométrica! Ese pensador es el mismo que, pocos años más tarde, en un cuchitril de El Prat de Dalt, escribirá la portentosa obra *El Criterio*, sin que le alarmen ni las angustias de aquellos días, ni los tétricos fantasmas de aquellas jornadas turbulentas, ni el retumbo del cañón de Montjuich, que, por orden de Espartero, vomitaba constantemente bombas sobre Barcelona [28].

En el conocimiento de las Matemáticas ve Balmes el fomento de las ciencias, las artes, el comercio y la industria. No le sufría el corazón que su patria, que en tiempos más felices marchara a la cabeza de todos los adelantos, quedase rezagada en la marcha de las ciencias y artes y se viese precisada a contemplar con envidia cómo sus vecinas la

---

[24] Vindicación personal, o. c., XXXI, 289.

[25] Balmes desempeñó la cátedra durante los cuatro cursos escolares de 1837-1841. El 17 de agosto de 1837 solicita la plaza de Profesor, y el 28 de agosto de 1841 presenta la dimisión como Catedrático.

[26] Vindicación personal, o. c., XXXI, 290.

[27] Id., ib.

[28] BALMES: *El Criterio*, edición conmemorativa del centenario, nota preliminar del P. Miguel Florí, XII.

llevaban un siglo de ventaja [29]. Por esto Balmes estudió las Matemáticas y las enseñó para que sus alumnos, con los estudios teóricos, levantasen el nivel matemático de la nación, y con las aplicaciones prácticas contribuyesen al progreso industrial de su patria, persuadidos de que, no pudiendo ningún pueblo moderno prescindir de las nuevas necesidades creadas por el tiempo y las costumbres, la nación que desprecie el fomento de la industria y el auxilio de las Matemáticas e Ingeniería se condena a la humillación, a la nulidad política y a la escasez y miseria [30]. Para Balmes las Matemáticas eran una distracción tan saludable como placentera, una llave general para todas las ciencias naturales y un medio el más a propósito para todos los progresos artísticos [31]. Balmes no se cansaba de predicar que ni la Dinámica, ni la Balística, ni la Ingeniería, ni la Física, ni la Astronomía ocultaban sus secretos a quienes se presentaban bien provistos de cálculo y geometría. Como Balmes no era egoísta, escogió las Matemáticas como objeto de estudio y enseñanza.

No olvidemos que Balmes es un filósofo fundamental, un pensador profundo, cuyo entendimiento perspicaz niega el asentimiento a toda proposición natural que no venga iluminada por la evidencia o derivada de otra cierta por legítima conclusión. Un pensador de esta naturaleza quedá atraído por el magnetismo de las definiciones matemáticas, porque en ellas no hay nada de vaguedad, nada de abstracciones, nada de floreos, nada de fantástico o sentimental; el matemático se vale de su imaginación sólo como del encerado, donde traza los signos y las figuras; pero usa de su entendimiento para enfocar el objeto, abarcarlo en todas sus relaciones y formular un concepto que corresponda a la realidad [32].

Para un filósofo de este género las Matemáticas tienen singular atractivo, por la evidencia de sus principios fundamentales, la precisión en las ideas, la exactitud de sus demostraciones y la lógica de sus corolarios. No es, pues, de extrañar que un entendimiento como el de Balmes se inclinase al estudio de las Matemáticas.

Los mismos principios que encaminaron a Balmes al estudio de las Matemáticas le guiaron en la selección del libro de texto para sus alumnos. El 17 de agosto de 1837 Balmes anunció oficialmente que el libro de texto de su clase de Matemáticas sería el *Compendio de Matemáticas* de Vallejo [33]. Este sabio, a juicio de Balmes, ocupa sin disputa un lugar muy distinguido entre los matemáticos de Europa [34]. Orden excelen-

---

[29] BALMES: *Plan de enseñanza de Matemáticas*, o. c., II, 294.
[30] BALMES: *Discurso inaugural*, o. c., II, 329.
[31] Id., 340.
[32] BALMES: *El Criterio*, XIII, par. II.
[33] Plan de enseñanza de Matemáticas, o. c., II, 312.
[34] Id., ib. El Epistolario deja entrever que, andando el tiempo, Vallejo mostró un defecto personal, que no se avenía bien con el carácter noble de Balmes; "los hombres somos poca cosa, asienta Balmes, y "viendo cuánto es el orgullo de los hombres", continúa Balmes, "casi estoy tentado de no escribir a Vallejo; que se equivocó, me parece cierto; la verdadera demostración no la necesito, porque ya la sé. ¿Qué voy

te en las materias, claridad y exactitud en las ideas, vigor y hasta escrupulosidad en las demostraciones, severidad, sencillez y desembarazo en los métodos, convicción y elegancia en las fórmulas, prudente sobriedad para no decir sino lo necesario o muy útil, un fino discernimiento para no omitir nada de cuanto pueda fecundar el talento de los jóvenes, a la par de un sumo cuidado para ponerles al alcance de los últimos adelantos: he aquí, a juicio de Balmes, los caracteres de la obra de Vallejo [35]. Recuerda Balmes que se habían intentado varios métodos para la resolución de ecuaciones numéricas de grado superior al segundo, pero todos resultaban incompletos y muy complicados. Ensalza a Vallejo por haber sido el primero que dió una solución feliz de tan dificultoso problema, inventando ese método tan preciso por la extensión y utilidad de sus aplicaciones como admirable por su sencillez y elegancia, método que, abrazando la resolución de todas las ecuaciones, por más elevado que sea su grado, tiene la increíble ventaja de que para la ejecución de operaciones tan colosales no exige más conocimientos que los contenidos en su Aritmética de niños [36].

Reparan algunos críticos en la concisión extremada con que Vallejo escribió su libro. Sin embargo, esta concisión produjo dos pingües frutos, del primero de los cuales fueron beneficiarios los alumnos de Balmes, y el segundo es patrimonio de la ciencia misma. La concisión del libro obligó a Balmes a desmenuzar los teoremas, a desentrañar las ideas encerradas en las definiciones y postulados, a exponer con sencillez los problemas, a desarrollarlos en todas sus partes con orden, claridad y

---

yo a ganar? ¿Y si se incomoda? ¡Cuando veo que algún señor de ésa parece que hasta sintió que se le hablara de esto! Ya se ve: ellos están muy encumbrados para que los matemáticos de nuestra laya podamos acercárnosles". (Epistolario, o. c., I, 76.)

[35] Id., 313. En cada edición del *Compendio*, Vallejo puso especial conato en presentar los últimos adelantos a las Matemáticas puras y aplicadas, en vindicar el mérito de glorias nacionales y en indicar trabajos científicos de mérito, llevados a cabo en la nación. Al primer grupo pertenecen el método nuevo de resolver ecuaciones numéricas, de grado superior al segundo, la predicción y comprobación de la vuelta del cometa Halley en 1835, la invención del simpiezómetro por McAdie y la forma del geoide terrestre. Al segundo grupo pertenece la advertencia de Vallejo, sobre los higrómetros hechos con vejiga de ratón: aunque Wilson aparece en los libros modernos como inventor de dichos higrómetros, había en Madrid en 1818 un sabio que usaba dicho instrumento en las observaciones meteorológicas que hacía entonces en aquella capital. Considera como gloria nacional el que profesores distinguidos se dediquen a construir modelos en relieve para representar mejor las figuras geométricas; reconoce el mérito del análisis que D. Agustín Yáñez hizo de las observaciones termométricas hechas en Barcelona por espacio de los cincuenta y cinco años consecutivos y sin interrupción transcurridos desde 1780 hasta 1834, ambos inclusive.

[36] Id., 314. Vallejo mismo nos dice que "inventé este nuevo método en enero de 1835, estando yo enfermo en cama". En la cuarta edición del *Compendio* publicó Vallejo un apéndice en que se determinaban por el nuevo método "todas las raíces reales de veintinueve ecuaciones", superiores todas al cuarto grado y una del grado 80, resueltas todas por niños que "sólo tenían conocimiento de las operaciones de Aritmética con los números enteros y las fracciones decimales".

exactitud, atemperándose siempre a la capacidad de los oyentes [37]. A no ser por la extremada concisión de Vallejo, tal vez no tendríamos hoy los apuntes matemáticos que para desvanecerla escribió Balmes sobre cantidades variables, algunas cuestiones de Geometría y Física y, sobre todo, el precioso tratadito de Trigonometría rectilínea y esférica, con la resolución de triángulos oblicuángulos [38].

Desde 1841 ya no se oyó más la voz de Balmes que explicase las fórmulas algebraicas y representaciones geométricas delineadas en el encerado de la clase de Matemáticas: a partir de 1841, Balmes aparece a la vista de todo el mundo principalmente como el insuperable pensador español del siglo XIX, como el aguerrido apologista, el profundo metafísico, el admirable tratadista de lógica práctica y filosofía de la Historia; pero, tanto en *El Criterio* y *El Protestantismo*, como en la *Filosofía Fundamental*, Balmes sigue siendo matemático, retiene el espíritu la formación, la precisión y la claridad de las Matemáticas, y con frecuencia echa mano de recuerdos algebraicos y concepciones geométricas para exponer y declarar conceptos puramente filosóficos [39]. Las huellas indelebles que las Matemáticas habían impreso en el espíritu de Balmes aparecen con frecuencia a través de los conceptos metafísicos del gran filósofo ausetano.

MIGUEL SELGA, S. I.

Ex-director del Observatorio de Manila, miembro de la Sociedad del Pacífico, de Francia, y de España y de América.

---

[37] Plan de enseñanza de Matemáticas, o. c., II, 290.
[38] Id., 361-454.
[39] Léase, por ejemplo, la anécdota de Viette, citada por Balmes, para inculcar la necesidad de la atención y los perjuicios de la distracción. Analícese el argumento que saca Balmes de la teoría de probabilidades y cálculo de logaritmos para declarar la idea filosófica de imposibilidad ordinaria o de sentido común.

APENDICE

En la lista siguiente se dan las efemérides más notables del Instituto Matemático de Vich, desde sus principios hasta su extinción.

1819 julio 11.—José Masferrer e Hilario Noguera, vecinos de Vich, proponen al Capitán General de Cataluña que se establezca en Vich "una escuela en que, por lo menos, se enseñen las Matemáticas. C., S., 868.

1819 julio 23.—El Ayuntamiento de Vich acuerda aprobar la representación hecha al Capitán General. C. S., 868.

1820 julio 2.—El Ayuntamiento de Vich accede a la solicitud presentada por el Lector Fr. Francisco Sacristán de que se le confiriese la Cátedra de Constitución y Matemáticas. C. S., 868.

1821 septiembre 28.—El Ayuntamiento de Vich acepta la solicitud presentada por Andrés Coma, Sargento retirado, en la cual pedía permiso para enseñar matemáticas puras en la ciudad de Vich, y acreditaba con documentos ser profesor de aquella asignatura. C. S., 868.

1835 diciembre 8.—La Sección de la Sociedad Económica de la Provincia de Barce-

lona, establecida en Vich, presenta al Ayuntamiento de esta ciudad una Memoria en la que aboga por el establecimiento de una Cátedra de Matemáticas y Dibujo. C. S. 868.

1836 mayo.—El Plan del establecimiento de Matemáticas y Dibujo de la ciudad de Vich fué sometido a la Diputación Provincial de Barcelona para su aprobación. C. S., 869.

1837 enero 10.—La Diputación Provincial de Barcelona aprueba el plan del establecimiento de las Cátedras de Matemáticas y Dibujo en la ciudad de Vich. C. S., 869.

1837 julio 10.—Léase en la Junta de Vich la *Memoria* o *Reflexiones sobre el estudio de Matemáticas y su utilidad,* presentada poco antes por Jaime Balmes. Casanovas, Balmes, p. 318.

1837 julio 13.—La Junta de Vich, en atento oficio, agradece a Balmes el interés que muestra por el estudio de las matemáticas y asegura que en la elección de Profesor de aquella asignatura se tendrán en cuenta los méritos del solicitante. Casanovas, Balmes, p. 318.

1837 agosto 17.—Jaime Balmes presenta al Ayuntamiento de Vich la solicitud para ser nombrado Profesor de Matemáticas. C. S., 869.

1837 agosto 29.—La Junta de Vich, leídos y examinados los memoriales de los que pretendían la Cátedra, resolvió nombrar a Jaime Balmes, como Catedrático interino. Casanovas, Balmes, p. 318.

1837 agosto 29.—La Junta comunica oficialmente al Ayuntamiento de Vich que Jaime Balmes había sido nombrado Catedrático interino de Matemáticas. Id., ib.

1837 septiembre 1.—El Ayuntamiento de Vich aprueba el nombramiento de Balmes, como Profesor interino de Matemáticas. O. C., I, 48.

1837 septiembre 3.—Balmes pide a Juan Roca que le envíe ejemplares de Vallejo para la clase de Matemáticas. O. C., I, 48.

1837 octubre 1.—Balmes pronuncia el discurso inaugural de la Cátedra de Matemáticas de Vich. O. C., II, 319-341.

1837 octubre 3.—Balmes pide a Juan Roca que le envíe más ejemplares de Vallejo para la clase de Matemáticas. O .C., I, 50.

1837 octubre 9.—Balmes pide a Juan Roca que le envíe más ejemplares de Vallejo para la clase de Matemáticas. O. C., I, 51.

1837 noviembre 16.—Balmes alaba las cualidades de los alumnos de la clase de Matemáticas. O. C., I, 52.

1838 junio 24.—Balmes pide a Juan Roca que le envíe la obra *El genio del Cristianismo,* que había de servir como premio al alumno más aventajado de la clase de Matemáticas. O. C., I, 76.

1838 julio 1.—Celébranse en Vich los exámenes públicos de los alumnos de la clase de Matemáticas. Casanovas, Balmes, p. 326.

1838 julio 2.—Treinta alumnos presentan al Ayuntamiento de Vich una comunicación afectuosa y laudatoria, en reconocimiento de los beneficios que les reportaba el estudio de las Matemáticas y por haberles proporcionado un Profesor tan digno. C. S., 870.

1838 julio 4.—El periódico *La Paz,* de Barcelona, publica la relación de los exámenes públicos y distribución de premios a los alumnos de la clase de Matemáticas de Vich. Casanovas, Balmes, p. 326.

1838 agosto 17.—Balmes propone a la Junta fundir en uno el primero y segundo cursos de Matemáticas. Id., p. 327.

1839 mayo 22.—Balmes pide a Juan Roca que le envíe dos obritas para premiar un alumno de cada uno de los cursos de Matemáticas. O. C., I, 105.

1839 agosto 25.—Balmes pide a José Cerdá que le envíe informes sobre el precio, calidades y usos de las planchetas, porque "quiere ejercitar a los alumnos de Matemáticas sobre el terreno," O. C., I, 110.

1840 mayo 11.—Anótase en el Libro de Actas que había propuesto Balmes a la Junta que se añadiese a las Matemáticas el levantamiento de planos. Casanovas, Balmes, p. 328,

1841 agosto 28.—Jaime Balmes presenta su dimisión como Catedrático de Matemáticas de Vich. C. S., 871.

1845 septiembre 29.—Queda extinguida la Junta Directiva del Establecimiento de Matemáticas de Vich. C. S., 871.

EN TORNO A LA METAFISICA

UNA ENCUESTA DEL "GIORNALE DI METAFISICA". 2 (1947), pp, 293-454. (Números de julio y septiembre.)

Bajo la iniciativa y dirección del profesor M. F. Sciacca se ha recogido en este doble número de su Revista un haz de respuestas al sugestivo tema *Metafísica*. He aquí el catálogo completo de autores y epígrafes:

I. Sciacca, Michele Federico: *La Metafísica e i suoi Problemi*, pp. 293-313.
II. Amerio, Franco: *Che cosa è Metafisica*, pp. 314-319.
III. Berger, Gaston: *Qu'est-ce que la Metaphysique?*, pp. 320-29.
IV. Boyer, Charles: *Qu'est-ce que la Metaphysique?*, pp. 330-31.
V. Carlini, A.: *Per la fondazione di una Metafisica critica*, páginas 332-37.
VI. Collins, James (St. Louis University): *Metaphysics in an empirical climate*, pp. 338-51.
VII. De Corte, Marcel: *La Metaphysique et le metaphysicien*, páginas 352-60.
VIII. Forest, Aimé: *Convergences doctrinales en Metaphysique*, páginas 361-72.
IX. González Alvarez, Angel: *La vía de acceso a la Metafísica como procedimiento para ganar su esencia*, pp. 373-88.
X. Guzzo, Augusto: *Che cos'è Metafisica?*, pp. 389-96.
XI. Lavelle, Louis: *Epitome metaphysicae spiritualis*, pp. 397-408.
XII. Le Senne, R.: *Bréviaire de Metaphysique axiologique*, pp. 409-15.
XIII. Mazzantini, Carlo: *L'orizzonte metafisico della filosofia della virtualità*, pp. 416-27.
XIV. Padovani, Umberto A.: *La metafisica aristotelico-tomistica e il pensiero moderno*, pp. 428-35.
XV. Sepich Lange, Juan R.: *¿Qué es Metafísica?*, pp. 436-38.
XVI. Stefanini, Luigi: *La Metafisica della Forma*, pp. 439-54.

La simple inspección de este índice anuncia ya las variedades de enfoque y de matiz con que estas prestigiosas firmas del campo filosófico han respondido a la encuesta científica de Sciacca; ecos de muy diversas direcciones filosóficas, dentro siempre de una fundamental base de ortodoxia; miradas históricas, análisis sistemáticos, resonancias de climas nacionales, todo ello se nos ofrece en un interesante conjunto ensayístico que tiene la virtud de actualizar con viva intensidad los más altos problemas de la especulación filosófica.

Obedeciendo una de las primordiales consignas de Pensamiento, la de informar, nos esforzaremos por reflejar en síntesis el contenido de este número del *Giornale*.

El profesor SCIACCA, a modo de introducción programática, hace recuento de las posturas doctrinales modernas enfrentadas con la Metafísica, para concluir la evidencia de un exigitivo anhelo de superación y trascendencia existente en el espíritu humano. Todas las actitudes antimetafísicas y ametafísicas (problematicismo, historicismo, inmanentismo) se deshacen ante la exigencia natural, esencial y universal de la Metafísica enraizada en el espíritu humano, como reconoció Kant. La Filosofía no puede diluirse en una pura "problematicidad", la cual o es un contrasentido o implica la exigencia de la solución; ni en "historicismo" absoluto, que o cae en la contradicción de tomar el ser como devenir, o salta al ser que trasciende y funda el devenir; ni en un "inmanentismo", que sólo podrá anclar en el principio de inmanencia cuando haya superado la conciencia de la propia insuficiencia y de la contingencia del mundo. Toda posición anti- o a-metafísica envuelve ya una exigencia (si no ya una afirmación, como quiere Olgiati) de la Metafísica. "Metafísica es igual a trascendencia" (p. 297); filosofar es buscar lo de "más allá". La Metafísica implica, y en su primer plano, el problema del hombre interrogante, pero sin ser absorbida por la pregunta. Los tres temas capitales de la Metafísica universalmente reconocidos son el del conocimiento, el del ser y el del Absoluto, Dios. Tras la azarosa marcha desde Descartes, acuciada por instancias críticas, la Filosofía desemboca en un convencimiento de la "insuprimibilidad para el hombre de sus problemas" (p. 308). "Una vuelta de la Metafísica con exigencia de la trascendencia, búsqueda de un absoluto y razón de la existencia, es la posición más vital del pensamiento actual" (309), y no como retroceso, sino como salida necesaria de las premisas del pensamiento moderno. No "creatividad" del espíritu, sino reconquista, a través del proceso crítico, de la "creaturalidad" (ibid.); sentirse creatura. "La "creaturalidad" es el acto primordial de la conciencia" (p. 310), polarizado en los dos seres implicados en el acto del pensamiento, el relativo y contingente de mi yo pensante y el absoluto infinito que me trasciende; mi cifra existencial: "ser-para-Dios".

F. AMERIO avanza y glosa una definición técnica de la Metafísica. El sentido más íntimo del concepto de Metafísica explícito o latente a lo largo de la Historia se puede condensar en los siguientes trazos definicionales: Metafísica es la "fundamentación absoluta de la experiencia primordial" (p. 314). Fundamentación, no mera investigación del mundo físico o espiritual (Cosmología o Psicología, todo lo depuradas y apriorísticas que se quiera); de la experiencia primordial, no ésta o aquélla, sino en general, experiencia pura que puede resolverse en la fórmula: "algo contingente existe". Absoluta, que llegue al correlativo del contingente, el absoluto, trascendente que le explica. "Contingencia, Absoluto y causalidad son las tres nociones constitutivas de la investigación metafísica" (p. 317). Metafísica no es saber científico (Ciencias). Estas son descriptivas, aquélla es de verdad explicativa en pleno sentido. Metafísica no es Religión; aquélla, en su insuficiencia, sólo pone inadecuadamente las condiciones prácticas y teóricas de la religiosidad, "se abre a la Religión" (p. 319).

G. BERGER esquematiza en tipos éticos las varias posturas empiristas antimetafísicas y describe con mano hábil el clima propio del pensar filosófico, la "meditación". Todo Metafísica envuelve una "repulsa" y una "llamada" (refus, appel); una escapada de la experiencia insuficiente y que reclama algo más profundo, una suficiencia perfecta, absoluta. Tres suertes de espíritus negados a la Metafísica se estancan en el empirismo: los "satisfechos", que aceptan el plano empirista y lo elevan al rango de lo absoluto; los "resignados", que anclan en la insuficiencia empirista como único terreno concedido al espíritu humano y declaran vana e ilusoria toda pretensión de suficiencia trascendente; los "resueltos", que abogan por la fuga de esa insuficiencia empírica, pero pretenden llenarla aportando el esfuerzo del espíritu para racionalizar y prestar suficiencia a ese mundo empírico, sin recurrir a nada fuera de él. El campo propio de la Metafísica se constituye decididamente del lado de allá de la experiencia, y sus parcelas son la Ontología, Fenomenología y Axiología (página 324). El clima del pensar filosófico es la "meditación", tierra media entre la reflexión del técnico y la oración del espiritual. De tal meditación volverá el metafísico al contacto con lo inmediato y concreto, a lo que sabrá mirar a la luz universal de su pensar trascendente.

CH. BOYER sale por los fueros de la Metafísica clásica y apunta en ella un enlace de interés con el pensamiento moderno. En la Filosofía Escolástica, que recoge la vieja definición aristotélica de la Metafísica, ciencia del ser en cuanto ser, no ha estado ausente la consideración del sujeto pensante, tema central de la Filosofía Moderna. Adquiere especial relieve este aspecto subjetivo si se tiene en cuenta que para S. Agustín y Sto. Tomás el alma se conoce intuitivamente por sí misma en sus actos, y que sobre esta percepción primaria de ese ser pueden apoyarse todos los capitales principios y deducciones de la Metafísica.

CARLINI desarrolla una peregrina tesis histórica. Según C., el Cristianismo, con su neta distinción del mundo corpóreo y espiritual, alma y cuerpo, con su doctrina de la interioridad espiritual del hombre trascendente a las cosas del mundo físico, ha puesto las bases de una Metafísica crítica (el sujeto se sabe distinto y frente al objeto); aquella interioridad crítica (por oposición a la pragmática), inexistente en el panteísmo neoplatónico, apagada en el naturalismo aristotélico, desvirtuada en la Escolástica abstracta, fué primero redescubierta por Descartes para recorrer el camino de la Filosofía Moderna, que por este lado lleva un sello fundamentalmente cristiano. "Descartes, con su dualismo, queda dentro de la órbita del pensamiento cristiano" (p. 334); "... una Metafísica crítica que recoja el postulado primario del Cristianismo" (p. 337).

COLLINS nos ofrece descarnado el temperamento antimetafísico de Norteamérica. En el clima tradicionalmente empirista de Norteamérica las modernas corrientes metafísicas europeas (espiritualismo realista, existencialismo y neoscolástica) tienen escaso cultivo. Impera el naturalismo empirista, una así llamada a veces "Metafísica empirista, naturalista o ex-

periencial", cuyo formulador príncipe es John Dewey. Más que la materia es el método el que define el empirismo; fijar y poseer descriptivamente la actual realidad más que deducir conclusiones; el supremo cometido, elaborar un sistema de asertos seguros sobre los rasgos genéricos de la expereincia (p. 342). La definición de Metafísica dada por Whitehead: "el esfuerzo para construir un sistema coherente, lógico y necesario de las ideas generales, a cuya luz todo hecho de nuestra experiencia puede ser interpretado" (p. 348), es discutida por Dewey, que quiere ver tratada la experiencia genética y funcionalmente más que en el plano de conexiones lógicas. El oficio del metafísico culminará no en la escisión dualista de dos mundos, superior e inferior, verdadero e ilusorio, sino en la interpretación igualitaria de toda la experiencia en una infrangible unidad infinitamente multiforme, con sus incompleciones y contingencias, como sistema cerrado, sin escapadas a un principio trascendente, teológico (p. 343). No obstante esta aversión temperamental hacia la Metafísica, la necesidad cada vez más sentida de una explicación generalizada de la misma experiencia y de una descripción adecuada de sus bases, abre algún horizonte de esperanza para la Filosofía en el panorama norteamericano (p. 351).

Marcel de Corte ahonda en el sentido metafísico de la plena conciencia del vivir humano existencial, concreto, íntegro. La corriente afirmación de que el sujeto está implicado en el problema de la Metafísica tiene un sentido profundo auténticamente metafísico, al abrigo de todo psicologismo. Partimos del supuesto salvador de que el ser en cuanto ser, objeto de la Metafísica, no es el universal indeterminado y vacío, como un residuo muerto de abstracción lógica, sino un "universal concretizado" (p. 353), vivificado con todo el sentido de la realidad concreta y existente, inmerso en cada ser y con resonancias solidarias de todo el ser (ser-con). Este ser se ofrece al conocimiento del metafísico, con la implicación total del hombre hasta su raíz. "El hombre existente y concreto constituye en cierto sentido la forma 'a priori' del conocimiento metafísico" (p. 355). Pero el hombre no tiene la concretez de ser al estilo del mineral; su realidad existente concreta es inestable, frágil, en desequilibrio; precisa llegar al propio ser puro, total, entero (p. 356). Tal entereza la logra la integración intransigente y denodada de todo lo vario y disperso en el hombre, lo alto y lo bajo, alma y cuerpo, abstracción y sentido; espíritu incarnado, co-incidencia y co-existencia de raíz y flor en la unidad de la misma savia metafísica; en suma, abstracción vigorizada con el instinto de lo concreto con una 'inserción prerreflexiva' quasi espontánea en lo real (p. 359).

A. Forest ve condensado el sentido metafísico a lo largo de las filosofías históricas no materialistas en la integración o fusión de lo trascendente y lo inmediato. Metafísica tiene un sentido relativo de un "más allá" de la experiencia ordinaria; alteridad, heterogeneidad. Pero no quiere eso decir una "superrealidad"; "no trata de superar la naturaleza para conti-

nuarla en otra, sino de mirarla bajo una luz nueva" (p. 362). "El análisis metafísico no consiste en separar, sino en distinguir" (p. 363). A través de las varias direcciones metafísicas en la Historia puede advertirse una cierta unidad de progresión y analogía que permitirá reunirlas en un término de convergencia. Lo propio del pensamiento metafísico ha culminado en captar una implicación de lo trascendente y universal en lo inmediato particular. En Platón la dialéctica llevaba al suprasensible, idea, bien, trascendente, pero ligado a lo sensible con la participación. En el medievo se considera a lo individual siempre en su relación más o menos estrecha con el "ens commune" y con el "ens divinum", soldado a este último por el lazo de la creación. El espiritualismo del s. XIX vió en el espíritu la explicación de la naturaleza misma, y siguiendo a Kant aglutinó libertad inteligible y mundo físico "uniendo los dos términos, espíritu y naturaleza, en una visión estética y moral" (p. 368). El idealismo clásico nos hace ver inmanente en cada cosa concreta la presencia universal del pensamiento (p. 370). Podrían sintetizarse los rasgos comunes en una implicación y juntura, trascendencia e inmanencia; visión de una interioridad donde el ser en su totalidad sería tomado, donde la existencia manifestaría, y refiriéndose a ella, una actualidad superior (p. 371). Podría denominarse un 'intrinsecismo metafísico' (ibíd).

G. ALVAREZ delinea con trazos específicamente tomistas la abstracción formal como vía la más segura y desahogada para alcanzar el objeto metafísico. El Nominalismo ha vinculado la Metafísica a la intuición de realidades singulares que trasciendan la experiencia sensible. Esta vinculación de la Metafísica a la intuición intelectual ha constituído la base filosófica en que se han movido las varias direcciones modernas, empirismo, racionalismo (ontologista) y kantismo. "Empirismo y racionalismo continúan a Occam"... Kant igualmente "tributario de Occam" (p. 374). Es un falso planteamiento que habrá de ser rectificado para no hacer estéril todo conato de salida. La radical vía es la superación del nominalismo; dejar a un lado como inconducente y problemática la intuición intelectual, y recurrir en cambio a la abstracción. El objeto metafísico queda delimitado por la 'abstracción formal de tercer grado' (despojamiento de materia, individual, sensible e inteligible); en ella, en la cumbre de la inteligibilidad se revela el 'ser en cuanto ser', 'tesoro inagotable de perfección' (p. 379) y el 'ens commune' con vertientes al infinito y al finito; que no es el 'ens abstractum' (abstractione totali), en el ápice del árbol porfiriano; ni es vaciedad de existencia, ya que la referencia a ella le es esencial; es 'esencial' y 'existencial' a la vez. La inteligencia humana abierta a las realidades sensibles, tiene potencialidad y necesidad de abstracción desmaterializadora para verificar la simple aprehensión metafísica, que enriquecerán en profundidad los ulteriores actos mentales del juicio y raciocinio; una técnica preparatoria (del orden de la causalidad material dispositiva), actuará la luz del hábito metafísico para reunirse con la luz objetiva de la potencialidad inteligible de los objetos sensibles.

Guzzo vuelve a fijarse en la trascendencia e inmanencia entre los extremos de la realidad como aspecto central de la Metafísica. El núcleo de la Metafísica se define ya desde la Filosofía griega en torno a la trascendencia e inmanencia, oposición y conexión, ser y no-ser (naturaleza móvil), idea y apariencia sensible, acto puro y potencialidad. La ciencia del ser no puede ser una ontología pura e indiferente. "Una ontología general donde el ser sea entendido como género y el ser ingenerado y el nacido sean sus especies, es una monstruosidad" (p. 391). El platonismo y la filosofía cristiana, agustiniana, han puesto de relieve con tonos de vivencia experimental la inconmensurabilidad, la trascendencia y la inmanencia, rectamente entendida, de lo eterno en la creatura. "Buscar en el fondo de nosotros mismos la viva raíz del origen divino es un método de inmanencia a la vez indispensable y arriesgado" (p.393). El peligro estará en borrar los límites de la trascendencia fundiendo en lo naturado lo naturante. En el plano existencialista la relación al ser es constitutivo de la existencia; relación de trascendencia. Varios signos de trascendencia señalan el despliegue de las ciencias metafísicas, doctrina del acto puro, Dios, el ser en sentido propio y riguroso (p. 395), que trasciende al hombre y a las cosas (Teología); doctrina del existente (hombre) que trasciende hacia el ser de que procede y a las otras cosas con que co-existe (Antropología); doctrina de la realidad de las cosas que 'están', no 'existen', que no trascienden al ser ni al existente (Cosmología).

L. Lavelle reacciona contra toda actitud unilateralmente materialista y perfila la función del espíritu en la realización existencial de la esencia. La concepción materialista, aparte ser una visión mezquinamente unilateral del ser, contradice a la experiencia que nos testifica en la realidad de la conciencia un acto y un dato; aquél representa al espíritu, lo subjetivo, que nunca se diluirá en lo dado (materia). Media entre los dos términos inseparables y opuestos la relación de trascendencia e inmanencia; ambos constituyen la unidad del término ser, extensivo a lo real y posible, afirmado y afirmable; unidad irresoluble en la mera correspondencia incompenetrada del paralelismo psíquico-fisiológico. La visión materialista no puede ser sincera; vivimos a toda evidencia un mundo subjetivo (espiritual) del que el exterior es la limitación y el ornato (p. 401). Hay un reino de subjetividad transindividual en que todas las conciencias se distinguen y comprenden como los cuerpos en el espacio (p. 402). "La actividad del espíritu es evocar el posible y ver de incarnarlo en las cosas exteriores y caducas para experimentarlo y convertirlo en posesión interior e imperecedera" (p. 403); trasmutar el posible (futuro) en recuerdo (pasado) en el ritmo del tiempo (p. 404). Ese es nuestro existir, ir actualizando nuestra esencia como posibilidad, haciéndola nuestra, mediante la penetración en el mundo (a través de nuestro cuerpo), instrumento de nuestro ser espiritual. "Incarnarse siempre para no quedar en pura virtualidad, y desincarnarse siempre para espiritualizar todo lo que es" (p. 408).

Le Senne desgrana una teoría de los valores en función de su solidaridad y convergencia hacia un Valor absoluto trascendente. Obramos por fines, ejes de la voluntad ;todo fin encierra un valor que termina en un

cierto modo absoluto la apetición. Todo valor presenta dos caras: una mira hacia el Absoluto, que le hace valor; otra hacia nosotros. En cuanto participa del valor absoluto, es absoluto; en cuanto se especifica en tal valor, es determinado. Para no perderse en el fanatismo de un valor determinado, integrado necesariamente de negatividad, precisará moverse dentro de la solidaridad de todos los valores, y apuntar por encima de ellos al Valor indiviso e infinito, el Valor absoluto (absolutamente absoluto). Bien que trascendente este Valor absoluto a nuestra experiencia, podemos relacionarnos con él mediante los valores primordiales o derivados, en los cuales aquél se 'inmanentiza' en nosotros (p. 413). Por la prosecución de los valores determinados y ya encima de ellos, el hombre ha de ahondar e intensificar su unión con el Valor absoluto. Por encima de todas las Metafísicas doctrinales, sistemáticas, hay lugar para una Metafísica existencial, cuyo objeto será impulsar la vida metafísica que está en el descubrimiento primero, y luego en la unión consciente, con el Valor Absoluto.

MAZZANTINI arranca a los enemigos de la Metafísica la afirmación implícita de una Metafísica inicial, que se abre gradualmente hacia una Metafísica terminal, refleja. Los enemigos 'temáticos' de la Metafísica no podrán menos de afirmar implícitamente ('in actu exercito') una metafisicidad inicial que radica en la vida del hombre. "El hombre existe como hombre... en cuanto incluye a su modo la totalidad del ser en la cual está... él incluído." Su sustancialidad es, espiritualmente, íntima y al mismo tiempo abierta; es esencialmente horizonte, en el que siempre, más o menos conscientemente, "puede explicarse y hacerse aparecer a sí mismo en la propia revelatividad, explicando y haciendo aparecer cualquier ente o evento" (p. 417). Cuando esta inclusividad y revelación es implícita, como en penumbra, 'bática' ('bathos') y sólo imperfectamente 'eidética' (p. 418); no temática o refleja, sino sólo 'crepuscularmente objetivada', es la fase de una Metafísica inicial 'vial', que está presente en todas las disciplinas, artes y ciencias, en las que el hombre está concentrado en sus actividades particulares. El 'espíritu filosófico' se actualiza en una Metafísica 'terminal' al hacerse plenamente, temáticamente reflejo, en el centro y cumbre de la vida espiritual, al horizonte trascendental del ser (p. 420), en el sentido integralmente ontológico que abarque la realidad espiritual y la corpórea, esta última precisamente como vía de acceso a la inteligibilidad. En suma, la Metafísica puede definirse como "el horizonte ontológico del espíritu filosófico" que se actualiza gradualmente desde una fase inicial, actual-potencial, implícita, hasta la fase refleja y crítica de las disciplinas filosóficas y culminantemente la Ontología.

PADOVANI, en una mirada histórica, opone la fecundidad de la filosofía clásica a la esterilidad del pensamiento moderno. En toda filosofía está presente una Metafísica, porque la experiencia es problema y la problemática pura (problema igual a solución) es contradictoria o envuelve ya un absoluto (la contradicción) como término último y raíz metafísica de la realidad. Frente al dualismo mítico de Platón, Aristóteles representa una armónica juntura de empirismo y racionalismo radicales; partida de

la experiencia (inducción) y actividad abstractiva del entendimiento agente, determinando un objeto científico trascendente y necesario que culmina en el Acto puro, absoluto. El Cristianismo (San Agustín, Santo Tomás) llena el hueco de Aristóteles en el problema del mal y del dualismo (Dios-mundo) imperfectamente vividos y resueltos por aquél (particularmente con el concepto de creación). "No podemos reconocer... ninguna aportación filosófica, metafísica propiamente dicha de la parte del pensamiento moderno" (fenomenístico, idealístico, inmanentístico) que ha venido a disolverse en el "problematicismo y existencialismo, es decir, escepticismo y nulismo" (p. 434). Sólo su sentido de concretez e inmanencia, razonablemente utilizado, puede beneficiar y enriquecer al saber clásico, notablemente en el terreno ético y religioso.

SEPICH añora la Metafísica europea arrepentida de sí misma, cuyos rasgos de afirmatividad se han refugiado en Hispanoamérica. Para los hispanoamericanos, la Metafísica es "una cumbre..., una realidad estimable positivamente, como valor esencial" (p. 436). Preferimos una actitud de tradición, seguir el hollado camino de la verdad, a la originalidad. Función del filósofo es "unir" y "anticipar"; instalarse en el origen aunador de las cosas, para prever (anticipar) su despliegue múltiple; ahí está su 'suelo', su 'cielo', su 'horizonte' (p. 437). Por eso es 'uni-versal'. El metafísico es "un analítico que hurga en la onticidad unitaria de lo universal" (ibid.); su aspiración, "alzarse a la Unidad absoluta". El actual agnosticismo metafísico de los filósofos 'oficiales' europeos, problematicista, 'delicuescente', encubre una auténtica solera metafísica tradicional, ahora soterrada, que volverá a actuar en el mundo como 'paradigma', como "unidad de radio universal" (p. 438).

STEFANINI, finalmente aprovecha la teoría psicológica de la forma para ascender a consideraciones metafísicas reclamadas por la solidaridad y trascendentalidad de las formas. La moderna teoría de la Forma (Gestalttheorie), que pone en primer plano la 'percepción' como un todo organizado de impresiones sensibles, impele a buscar un principio radical organizador; éste no puede ser otro que la unidad del sujeto consciente. Queda siempre a salvo la objetividad que es confirmada por la 'unanimidad perceptiva' (p. 449), independiente de las particularidades subjetivas. Las formas, desplegadas en toda su amplitud, desde las sensibles hasta las intelectivas, se ofrecen en regiones múltiples y al mismo tiempo compenetradas. La presencia del límite impide a ellas su compenetración total y al acto cognoscente el llegar al centro de las cosas y abrazarlas en su circunferencia (p. 452). Pero ese acto puede representarse al absoluto, trascendente, como principio 'formante', necesario, razón y complemento de todo lo limitado. "El último capítulo de una teoría de la Forma no puede dar razón de la trascendentalidad de las formas sino en la trascendencia del principio absoluto que las expresa sacándolas, no de su substancia, sino de su poder..., principio que cierra el ciclo de la racionalidad..., plenitud espiritual" (p. 453). A la luz de él se elimina cuanto de incompleto e inconexo quedaba en las formas y en el acto del sujeto. Ahí

debe anclar como en fin último totalizante la visión de la realidad existente, para no perderse en la banalidad despersonalizada de lo singular, ni en la inanidad de la finitud entronizada por ciertos existencialistas.

No nos detendremos en un análisis valorativo de tantas sugerencias filosóficas. Sólo subrayaremos ciertos rasgos dominantes que quedan flotando en la impresión de conjunto, apuntando alguna ligera observación. 1. En buena parte de los artículos recensionados se recoge la insinuación, de hondo sentido moderno, de que el problema metafísico, del ser, incluye el problema del sujeto interrogante, como dato y base de solución. Quizá haya en esta afirmación tan familiar un cierto equívoco que bordea un peligroso estancamiento a la manera de Kant. Parécenos que no nos situaremos en la dimensión ancha de la Metafísica, ciencia del ser, mientras no dejemos atrás resueltamente el problema de la captación nuestra del ser, problema éste (Epistemología, Criteriología antropológica) necesario, pero preliminar, en todo caso humano y contingente frente a la universalidad de la Metafísica que abstrae de espacio y tiempo. El propio sujeto, como realidad dada, puede constituir para nosotros el mejor ventanal metafísico al ser; nunca el objeto adecuado ni absorbente de la Metafísica. Es un innegable mérito de la Filosofía tradicional el haber fijado la 'abstracción' como clima metafísico genuino, el que nos instala en el ser, aliviado de psicologismos y nominalismos. Abstracción, no, claro está, el mismo acto humano de abstraer, sino el término de él, objetivo, la esencia pura 'absolute sumpta', auténticamente fenomenológica, con una reducción psicológica de plena sinceridad y sin el injusto espolio de una reducción o interuncinación (Einklammerung) de la existencia, nota nuclear de toda esencia real (ens nominaliter suptum). 2. Corre por todas las páginas del *Giornale* como la nota más acorde, una decidida fe en la *trascendencia*, en la superación del plano empirista y subjetivo que se adopta o se concede 'ad hominem', como base de partida. Trascendencia que se corona con la doctrina de la conexión, presencia o inmannecia del ser metafísico, y aun de la realidad metafísica cumbre, Dios, respecto del pequeño mundo inmediato de la experiencia. Trascendencia e inmanencia, sutiles conceptos cuyos bordes nos hemos complacido en ver cuidadosamente deslindados para prevenir toda tangencia monista. 3. Se advertirá finalmente el 'clima' existencial que matiza la mayoría de los trabajos con el indiscutible mérito de prestar un tono de vivencia y de concretez a todo el desarrollo, humanizando la sequedad abstracta del tema metafísico. Múltiples elementos de la novísima filosofía quedan asimilados sin violencia y vivificados en una síntesis de base tradicional y netamente cristiana. Acaso esta proyección realista y concreta sea el mejor complemento humano de la abstracción medieval.

L. MARTINEZ GOMEZ

Chamartín de la Rosa (Madrid).

DISCUSION RADIADA SOBRE LA EXISTENCIA DE DIOS

El 28 de enero del presente año, ante el micrófono de la emisora londinense BBC, el conocido filósofo BERTRAND RUSSELL y el Rdo. P. FEDERICO COPLESTON (1) tuvieron una amplia discusión filosófica sobre la existencia de Dios.

Aunque el ambiente español es, afortunadamente, tan distinto que no concibe fácilmente el derecho a defender públicamente en pie de igualdad la posición atea o agnóstica sobre tema tan transcendental, no obstante, desde el punto de vista filosófico puede interesar a los lectores de PENSAMIENTO conocer los términos de la disputa.

El interés suscitado en el ambiente inglés puede colegirse del hecho que fuera retransmitida el 21 de febrero—por disco tomado al efecto—a petición de los radioescuchas.

Aunque una acotación del texto es innecesaria, no estarán de más dos observaciones: 1) La "experiencia religiosa"—aducida solamente en razón del clima intelectual de Inglaterra—no se presenta como argumento independiente, sino como simple confirmación (como se hace constar expresamente). El P. Copleston, quedándose en lo justo, usa la "experiencia religiosa", que escritores protestantes actuales proponen erróneamente como el principal argumento de la existencia de Dios, y alguno hasta como el único. 2) La limitación del tiempo—como nos ha hecho constar el P. Copleston—no le permitió insistir en algunos puntos y desarrollar otros.

Damos a continuación la traducción literal de la disputa:

COPLESTON.—Como vamos a discutir sobre la existencia de Dios, tal vez convendría antes llegar a un acuerdo provisional sobre lo que entendemos por el término "Dios". Yo supongo que significamos un ser personal, supremo, distinto del mundo y creador de él. ¿Convendría usted—provisionalmente al menos—en aceptar esta declaración como el significado del término "Dios"?

RUSSELL.—Sí, acepto esta definición.

COP.—Bien; mi posición es la posición afirmativa; es decir, que este ser existe actualmente, y que su existencia puede ser probada filosóficamente. Tal vez podría usted decirme si su posición es la del agnosticismo

---

1 La personalidad filosófica de B. Russell es bien conocida (*Principia Mathematica, History of Western Philosophy,* etc.) El Rdo. P. Copleston es un joven jesuíta, graduado en Oxford, profesor actualmente de Historia de la Filosofía en el Colegio Máximo de Heythrop, que en los cortos años de su profesorado cuenta ya con tres obras de importancia: *Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture,* 1942, reeditada en 1945; *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism,* 1946, y el primer tomo de *A History of Philosophy,* Greece and Rome.

o la del ateísmo. Quiero decir: ¿afirmaría usted que la no-existencia de Dios puede ser probada?

Rus.—No, yo no diría esto. Mi posición es agnóstica.

Cop.—¿Convendría usted conmigo en que el problema de Dios es un problema de gran importancia? Por ejemplo, ¿convendría en que si Dios no existe, los seres humanos y la historia de la humanidad no pueden tener otra finalidad que la que los hombres elijan darse a sí mismos; lo cual en la práctica es decir, más o menos, aquella finalidad que impusieron a los hombres los que tuvieron el poder de imponerla?

Rus.—Hablando en general, sí; aunque tendría que poner alguna limitación a su última cláusula.

Cop.—¿Convendría usted en que si no hubiese Dios—ningún ser absoluto—no podría haber valores absolutos? Quiero decir: ¿Convendría en que si no hubiese un bien absoluto, se seguiría la relatividad de los valores?

Rus.—No. Yo creo que estas cuestiones son lógicamente distintas. Tome, por ejemplo, los "Principia Ethicae" de G. E. Moore, en donde el autor sostiene que hay una distinción del bien y del mal, y que ambos son conceptos definidos, y, sin embargo, no acude a la idea de Dios para sostener esa afirmación.

Cop.—Bien; podemos dejar la cuestión del "bien" para más tarde, cuando entremos en el argumento moral, y dar primeramente un argumento metafísico. Desearía poner la fuerza principal sobre el argumento metafísico, basado en el argumento de Leibniz de la "contingencia", y luego, más tarde, podemos discutir el argumento moral. ¿Le parece bien que haga una breve exposición del argumento metafísico para pasar luego a discutirlo?

Rus.—Este plan me parece muy bien.

Cop.—Por razón de la claridad dividiré el argumento en dos estadios distintos. Primero de todo, yo diría que conocemos que hay por lo menos algunos seres en el mundo que no contienen en sí mismos la razón de su existencia. Por ejemplo, yo dependo de mis padres, y ahora del aire y del alimento, etc.... Además, en segundo lugar, el mundo es simplemente la totalidad o el conjunto—real o imaginado—de objetos individuales, ninguno de los cuales contiene en sí mismo solamente la razón de su existencia. Tan imposible es un mundo distinto de los objetos que lo forman, como que la especie humana sea algo aparte de sus miembros. Por consiguiente, yo diría que puesto que los objetos o hechos existen, y puesto que ningún objeto de experiencia contiene en sí mismo la razón de su existencia, la totalidad de los objetos debe tener una razón externa a sí misma. Esta razón debe ser un ser existente. Ahora bien; este ser, o es la razón de su propia existencia, o no. Si lo es, hemos llegado al término. Si no lo es, debemos seguir adelante. Pero si hacemos un proceso al infinito en este sentido, entonces no hemos dado en absoluto explicación alguna de la existencia. Yo diría, pues, que en orden a explicar la existencia debemos llegar a un ser que contenga en sí la razón de su propia existencia; es decir, que no pueda no-existir.

Rus.—Esto suscita puntos de importancia y no es del todo fácil sa-

ber por dónde comenzar; pero yo pienso que tal vez para responder a su argumento, el mejor punto para comenzar es la cuestión de un ser necesario. La palabra "necesario" yo sostendría que solamente puede aplicarse con sentido a las proposiciones, y, por cierto, solamente a las analíticas, es decir, aquellas que no pueden negarse sin contradicción manifiesta. Solamente podría admitir un ser necesario si hubiese un ser cuya existencia fuese una contradicción manifiesta el negarla. Me gustaría saber si usted acepta la división que hace Leibniz de las proposiciones en "verdades de razón" y "verdades de hecho", las primeras de las cuales son necesarias.

COP.—Bien...; yo ciertamente no suscribiría lo que parece significar Leibniz con "verdades de razón" y "verdades de hecho", puesto que para él parece que en último término solamente hay proposiciones analíticas. Hace el efecto de que para Leibniz las "verdades de hecho" son últimamente reductibles a las "verdades de razón", es decir, a proposiciones analíticas, al menos para una mente omnisciente; y, naturalmente, yo no puedo aceptar esto por la razón de que no satisfaría las exigencias de la experiencia de la libertad. Yo no necesito defender la filosofía de Leibniz en su integridad. He hecho uso de su argumento de lo contingente al Ser Necesario, basando el argumento en el principio de razón suficiente, simplemente porque me parece una breve y clara formulación de lo que es, en mi opinión, el argumento metafísico fundamental de la existencia de Dios.

RUS.—Pero, a mi parecer, una "proposición necesaria" debe ser analítica. Yo no veo qué otra cosa pueda significar. Las proposiciones analíticas son siempre complejas y lógicamente algo posterior. "Los animales irracionales son animales" es una proposición analítica; pero una proposición tal como "Este es un animal", jamás puede ser analítica. De hecho, todas las proposiciones que pueden ser analíticas son algo posterior por naturaleza en la formación de las proposiciones.

COP.—Tome usted la proposición "Si hay un ser contingente, hay un ser necesario". Yo considero que esta proposición hipotéticamente expresada es una proposición necesaria. Si usted llama a toda proposición necesaria una proposición analítica, entonces—en orden a evitar una disputa de términos—yo convendría en llamarla analítica, aunque no la considero una proposición tautológica. Pero la proposición es una proposición necesaria sólo en el supuesto de que haya un ser contingente. Que haya un ser contingente actualmente existiendo tiene que ser descubierto por la experiencia, y la proposición de que hay un ser contingente no es ciertamente analítica, por más que—yo diría—desde el momento en que uno conoce que se da un ser contingente, se sigue por fuerza que se da un ser necesario.

RUS.—La dificultad de este argumento está en que yo no admito la idea de un ser necesario, y de que no admito que tenga un sentido particular el llamar a los otros seres "contingentes". Esta frase no tiene para mí sentido alguno, excepto dentro de una lógica que rechazo.

COP.—¿Quiere usted decir que rechaza estos términos porque no encajan dentro de lo que se llama "lógica moderna"?

Rus.—Bueno...; es que no puedo hallar qué puedan significar esos términos. La palabra "necesario" me parece a mí un vocablo inútil, excepto cuando se aplica a las proposiciones analíticas, no a las cosas.

Cop.—En primer lugar, ¿qué entiende usted por "Lógica moderna"? Por lo que conozco, hay sistemas que difieren algo. En segundo lugar, no todos los modernos lógicos admitirían seguramente la falta de significado de la metafísica. Sea como fuere, ambos conocemos a un eminente pensador moderno, cuyo conocimiento de la lógica moderna fué profundo, y que ciertamente no pensó que la metafísica fuese sin sentido, o que en particular el problema de Dios careciese de él. Además, aunque todos los lógicos modernos sostuviesen que los términos metafísicos son sin sentido, no se seguiría que ellos tuviesen razón. La proposición de que los términos metafísicos carecen de sentido, se basa, a mi parecer, en una filosofía prejuzgada. La posición dogmática que se esconde detrás parece ser ésta: lo que no quepa dentro de mi sistema es no-existente, o sin sentido, o es la expresión de la emoción. Yo simplemente estoy intentando apuntar que quienquiera que diga que un sistema particular de lógica moderna es el único criterio de inteligibilidad, está afirmando algo que es superdogmático; está insistiendo dogmáticamente en que una parte de la filosofía es la totalidad de la filosofía. Después de todo, un ser "contingente" es un ser que no tiene en sí mismo la razón completa de su existencia; esto es lo que yo entiendo por ser contingente. Usted sabe, tan bien como yo, que la existencia de ninguno de nosotros puede explicarse sin referencia a algo o a alguien exterior a nosotros; nuestros padres, por ejemplo. Un ser necesario, por otra parte, significa un ser que debe existir y no puede no existir. Usted puede decir que tal ser no existe, pero le costará convencerme de que no entiende los términos que yo uso. Si no los entiende, con qué título, entonces, podría decir que tal ser no existe, si es esto lo que usted quiere decir.

Rus.—Bueno...; hay puntos aquí que no me propongo tocarlos extensamente. Yo no defiendo en modo alguno la vaciedad de sentido de la metafísica en general; sostengo la falta de sentido de ciertos términos particulares—no por un motivo de carácter general, sino simplemente porque no he podido ver una interpretación de esos términos concretos. No es esto un dogma general, es una cosa particular. Pero esos puntos los omitiré por ahora. Digo, pues, que lo que usted iba hablando ahora —a lo que creo—conduce, retrocediendo, al argumento ontológico, de que hay un ser cuya esencia envuelve la existencia, de suerte que su existencia es analítica. Esto me parece ser imposible, y ello suscita naturalmente la cuestión de lo que significamos por "existencia". Y en cuanto a eso, creo que un sujeto meramente "nombrado" no puede nunca con sentido decirse que exista, sino solamente un sujeto "descrito". Y esta existencia, de hecho, ciertamente no es un predicado.

Cop.—Usted afirma—según creo—que el decir v. gr. "T. S. Eliot existe", es mala gramática, o mejor, mala sintaxis. Uno debe decir, por ejemplo: "El autor de *Asesino en la Catedral*, existe". ¿Viene usted a decir que la proposición "La causa del mundo existe" está vacía de sentido? Usted puede decir que el mundo no tiene causa; pero yo no aca-

bo de ver cómo puede decir que la proposición "La causa del mundo existe" no tiene sentido. Póngala usted en forma de una pregunta: "¿Tiene el mundo una causa?", ó "¿Existe la causa del mundo?", y la mayoría de la gente entendería seguramente la cuestión, aunque no conviniese en la respuesta.

Rus.—Bien...; ciertamente la cuestión "¿Existe la causa del mundo?" es una cuestión que tiene sentido. Pero si usted dice "Sí; Dios es la causa del mundo", está usted usando a Dios como un nombre propio; entonces "Dios existe" será una afirmación que no tendrá sentido; esta es la posición que sostengo. De donde, consiguientemente, se seguirá que el decir "Este o aquel existe", nunca puede ser una proposición analítica. Por ejemplo, suponga usted que toma por sujeto "el círculo-cuadrado existente"; entonces parecería una proposición analítica el que "un círculo-cuadrado existente existe", y con todo, nó existe.

Cop.—No, no existe. Entonces seguramente usted no puede decir que no existe, a menos que no tenga una idea de lo que la existencia es. Como acerca de la frase "círculo-cuadrado existente" sí que diría yo que no tiene sentido ninguno.

Rus.—Convengo enteramente. Por consiguiente, yo diría lo mismo en otro contexto con relación al "ser necesario".

Cop.—Bien; parece que hemos llegado a un punto muerto. Decir que un ser necesario es un ser que debe existir y nó puede no-existir, tiene para mí un sentido bien definido; para usted no tiene sentido.

Rus.—Yo creo que podemos instar un poco este punto. Un ser que debe existir y no puede no-existir, según usted debería sin duda ser un ser cuya esencia envolviese la existencia.

Cop.—Sí, un ser cuya esencia es existir. Pero no quisiera deducir la existencia de Dios simplemente de la idea de su esencia, porque no creo que tengamos todavía intuición alguna clara de la esencia de Dios. Pienso que hemos de argüir partiendo del mundo de la experiencia a Dios.

Rus.—Sí, veo perfectamente la distinción; pero al mismo tiempo, para un ser que tuviese suficiente conocimiento sería verdad decir "Aquí está este ser cuya esencia envuelve la existencia".

Cop.—Así es ciertamente; si alguien viese a Dios, vería que Dios debe existir.

Rus.—Entonces lo que yo digo es que hay un ser cuya esencia envuelve la existencia, aunque nosotros no conocemos tal esencia. Sólo sabemos que hay un tal ser.

Cop.—Bien... Yo añadiría que no conocemos la esencia a priori. Es solamente a posteriori, a través de nuestra experiencia del mundo, como venimos al conocimiento de la existencia de ese ser. Y entonces uno arguye: la esencia y la existencia deben ser idénticas, porque si la esencia de Dios y la existencia de Dios no fuesen idénticas, entonces tendría que buscarse más allá de Dios la razón suficiente de su existencia.

Rus.—Por consiguiente, todo esto gira alrededor de la cuestión de la razón suficiente, y he de decirle que no ha definido usted la "razón suficiente" de modo que pueda yo comprenderlo. ¿Qué significa usted por "razón suficiente"; la causa?

COP.—No necesariamente. Causa es una especie de razón suficiente. Sólo los seres contingentes pueden tener una causa. Dios es su propia razón suficiente y no es causa de sí mismo. Por razón suficiente, en el sentido pleno, significo una explicación adecuada de la existencia de algún ser particular.

RUS.—Pero ¿cuándo hay una explicación adecuada? Suponga que estoy a punto de producir una llama con una cerilla. Usted puede decir que la explicación adecuada de esto es que yo la he frotado contra la caja.

COP.—Eso tratándose de finalidades prácticas, pero teoréticamente esa es sólo una explicación parcial. Una explicación adecuada debe ser últimamente una explicación total, a la que no pueda añadirse ulteriormente nada.

RUS.—Entonces yo puedo únicamente decir que usted va buscando algo que no puede alcanzarse y que uno debe esperar no alcanzar.

COP.—Decir que uno no la ha hallado es una cosa, y decir que uno no debería buscarla me parece más bien dogmático.

RUS.—No lo sé. Yo quiero decir que la explicación de una cosa es otra cosa, que hace a esta segunda dependiente todavía de otra tercera, y usted tiene que asirse fuertemente a este mísero esquema de cosas para hacer lo que usted pretende, y lo que no podemos hacer.

COP.—¿Pero concluye usted diciendo que no podemos, o que no debemos proponer la cuestión de la existencia del conjunto de este triste esquema de cosas, o del universo entero?

RUS.—Sí. Yo no pienso que éste tenga en absoluto sentido alguno. Yo creo que la palabra "universo" es una palabra fácil de manejar en ciertas conexiones; pero no creo que represente algo que tenga sentido.

COP.—Si la palabra es sin sentido, no puede ser así muy manejable. En todo caso, yo no digo que el universo sea algo diferente de los objetos que lo componen (lo he indicado en mi breve sumario de la prueba); lo que estoy haciendo es buscar la razón (en este caso la causa) de los objetos—la real o imaginaria totalidad de lo que constituye lo que llamamos universo—; ¿usted dice, según creo, que el universo, o mi existencia —si así lo prefiere—u otra existencia, es ininteligible?

RUS.—Ante todo permítame volver sobre el punto de que si una palabra es sin sentido no puede ser manejable. Esto suena bien, pero no es del todo exacto. Tome, por ejemplo, palabras como "el" o "que" (than). Usted no puede señalar ningún objeto que sea significado por esas palabras, y, sin embargo, son palabras muy útiles. Yo diría lo mismo del "universo". Pero dejando este punto, pregunta usted si yo considero al universo como ininteligible. Yo no diría "ininteligible", creo que es "sin explicación". Ininteligible, a mi parecer, es una cosa diferente: ininteligible se refiere a la cosa en sí misma intrínsecamente y no a sus relaciones.

COP.—Bien... Mi posición es que lo que llamamos mundo es intrínsecamente ininteligible, tomado aparte de la existencia de Dios. Yo no creo que la infinidad de la serie de hechos—me refiero a una serie horizontal, por así decirlo—aun en el caso de que tal infinidad se probase, nos acerque lo más mínimo a la explicación de los mismos. Si usted va sumando bombones, al fin de todo hallará bombones y no una oveja. Si

usted suma bombones hasta el infinito, es de suponer que logrará un número infinito de bombones. Del mismo modo si usted suma seres contingentes hasta el infinito, hallará todavía seres contingentes, no un ser necesario. Una serie infinita de seres contingentes será, según mi modo de pensar, tan incapaz de causarse a sí misma como un solo ser contingente. Con todo, dice usted—según creo—que es ilegítimo proponer la cuestión sobre lo que explica la existencia de un objeto particular.

Rus.—Así es enteramente, siempre que usted entienda por explicarlo el hallar simplemente una causa del mismo.

Cop.—Pero ¿por qué pararse en un objeto particular? ¿Por qué no debe uno suscitar la cuestión de la causa de la existencia de todos los objetos particulares?

Rus.—Porque no veo ninguna razón para pensar que haya alguna. El concepto íntegro de causa lo deducimos de nuestra observación de las cosas particulares. Yo no veo razón de ninguna clase para suponer que el total tenga una causa, cualquiera que ésta sea.

Cop.—Bien; pero decir que no se da ninguna causa nó es lo mismo que decir que nosotros no debemos buscarla. La afirmación de que no hay ninguna causa vendría—si es que viene en absoluto—al fin de la investigación, no al principio. En todo caso, si la totalidad no tiene causa, entonces, según mi modo de pensar, ella debe ser su propia causa, lo cual me parece imposible. Más aún: la afirmación de que el mundo está simplemente ahí, si es en contestación a una cuestión, presupone que la cuestión tiene sentido.

Rus.—No, la totalidad no necesita ser su propia causa; lo que estoy diciendo es que el concepto de causa no es aplicable a la totalidad.

Cop.—Entónces, ¿convendría usted con Sartre en que el universo es lo que él llama "gratuito"?

Rus.—Propiamente la palabra "gratuito" sugiere que él podría ser alguna otra cosa; yo diría que el universo está simplemente ahí, y eso es todo.

Cop.—Yo no acabo de ver cómo puede usted descartar la legitimidad de proponer la cuestión de cómo es que la totalidad, o aun algo en absoluto está ahí. ¿Por qué algo más bien que nada? Esta es la cuestión. El hecho de que nosotros logremos nuestro conocimiento de causalidad empíricamente, de causas particulares, no excluye la posibilidad de preguntar cuál es la causa de la serie. Si la palabra "causa" fuera vacía de sentido, ó si pudiese mostrarse que el punto de vista de Kant sobre la materia es exacto, la cuestión sería legítima, lo concedo; pero usted no parece sostener que la palabra "causa" sea sin sentido, y yo no supongo que usted sea un kantiano.

Rus.—Puedo ilustrar lo que me parece ser su falacia. Todo hombre que existe tiene una madre, y su argumento es—según me parece—que consiguientemente la especie humana debe tener una madre; pero es obvio que la especie humana no tiene madre; esta es una esfera lógica diferente.

Cop.—Realmente no puedo ver la paridad. Si yo estuviera diciendo

"cada objeto tiene una causa fenoménica; por consiguiente, la serie total tiene una causa fenoménica", entonces había paridad; pero no estoy diciendo esto. Estoy diciendo que cada objeto tiene una causa fenoménica —si usted insiste en la infinidad de la serie—, pero que la serie de causas fenoménicas es una explicación insuficiente de la serie. Por consiguiente, la serie no tiene una causa fenoménica, sino una causa transcendente.

Rus.—Esto es siempre presuponiendo que no solamente cada cosa particular del mundo, sino el mundo como conjunto, debe tener su causa. Para esta suposición no veo ningún fundamento; si usted me lo da lo escucharé.

Cop.—Pues bien, la serie de los hechos o es causada o no es causada. Si es causada, es obvio que deberá haber una causa fuera de la serie. Si no es causada, entonces es suficiente a sí misma, y si es suficiente a sí misma esto es lo que llamo necesario. Peró esta serie no puede ser necesaria, puesto que cada miembró es contingente, y hemos convenido en que la totalidad no es una realidad aparte de sus miembros, y así no puede ser necesaria. Por consiguiente, no puede ser incausada; debe tener una causa. Y me gustaría observar, de paso, que la afirmación "el mundo está simplemente ahí y es inexplicable" no puede ser establecida por análisis lógico.

Rus.—Yo no quiero parecer arrogante, peró me parece que yo puedo concebir cosas que usted dice que la mente humana no puede concebir. En cuanto a cosas que no tienen causa, los físicos nos aseguran que los cambios de los "quantum" individuales en los átomos no tienen causa.

Cop.—Bien...; yo me pregunto si no será ésta simplemente una deducción pasajera.

Rus.—Puede ser, pero esto muestra que la mentalidad de los físicos la puede concebir.

Cop.—Sí, estoy conforme; algunos científicos—físicos—permitirían de buen grado la indeterminación de un campo restringido; pero muchísimos científicos no lo harían así. Creo que el profesor Dingle, de la Universidad de Londres, sostiene que el Principio de Indeterminación de Heisemberg nos dice algo acerca del éxito (o falta de él) de la presente teoría atómica. en cuanto a relacionar las observaciones; pero nada acerca de la naturaleza en sí misma; y muchos físicos aceptarían este punto de vista. En todo caso no veo cómo los físicos pueden dejar de aceptar este punto de vista en la práctica, aun cuando no lo hagan en teoría. Yo no puedo ver cómo la ciencia pueda ser conducida a otro presupuesto que al del orden e inteligibilidad de la naturaleza. Los físicos, por el mero hecho de investigar la naturaleza y buscar las causas de los hechos, presuponen, al menos tácitamente, que tienen algún sentido, del mismó modo que el detective presupone que tiene algún sentido el buscar la causa de un asesinato. El metafísico supone que tiene algún sentido el buscar la razón o causa de los fenómenos, y, de no ser un kantiano, yo consideró que el metafísico está tan justificado en su presunción comó el físico. Cuando Sartre, por ejemplo, dice que el mundo es gratuito, yo creo que no ha considerado suficientemente lo que se entiende por "gratuito".

Rus.—Me parece que hay aquí una cierta extensión injustificable. Un físico busca las causas, pero esto no implica necesariamente que haya causas en todas partes. Un hombre puede buscar oro sin dar por asentado que haya oro en todas partes. Si halla oro, bien hallado; si no, ha tenido mala suerte. Lo mismo es verdad cuando los físicos buscan las causas. Como en cuanto a Sartre yo no hago profesión de conocer su mente, no me gustaría que se pensase que le interpreto; pero por mi parte pienso realmente que la noción de un mundo que tenga explicación es un error. Yo no veo por qué debe uno esperar que lo tenga, y pienso que lo que usted dice sobre lo que los científicos suponen es una exageración.

Cop.—A mí me parece que el científico hace una tal suposición. Cuando él experimenta para descubrir alguna verdad particular, más allá del experimento yace el supuesto de que el universo no es simplemente discontinuo. Existe la posibilidad de descubrir una verdad por el experimento. El experimento en cuestión puede ser malo y no conducir a ningún resultado, o a un resultado distinto del que el científico quiere; pero en todo caso existe la posibilidad de llegar por el experimento a la verdad que él presume. Y esto me parece suponer un universo ordenado e inteligible.

Rus.—Creo que está usted generalizando más de lo necesario. Indudablemente el científico presupone que esta suerte de cosas debe hallarse probablemente y que frecuentemente la hallará; pero el no presupone que la hallará siempre, y este es un punto muy importante en la moderna física.

Cop.—Bien; yo creo que él ciertamente lo presupone, o está forzado a presuponerlo tácitamente en la práctica. Será bueno citar al profesor Haldane: "Cuando yo enciendo el gas bajo la marmita, algunas de las moléculas de agua se desprenderán rápidamente como vapor, y no hay medio de averiguar cuáles obrarán así"; pero no se sigue necesariamente que la idea de azar deba ser introducida excepto en relación a nuestro conocimiento.

Rus.—No, no se sigue, al menos si he de creer lo que él dice. El está investigando un conjunto de cosas—los científicos están investigando un conjunto de cosas que están sucediendo en el universo, que son al principio comienzos de cadena causales—primeras causas que no dependen de otras causas. El no supone que todas las cosas tengan causa.

Cop.—Con seguridad ésta es una causa primera dentro de un cierto campo elegido. Es una causa relativamente primera.

Rus.—Yo no creo que él dijese eso. Si hay un mundo en el cual la mayor parte de los acontecimientos, aunque no todos, tienen causas, él será entonces capaz de describir las posibilidades e incertidumbres, presuponiendo que este acontecimiento particular (que ahora interesa) probablemente tiene una causa. Y puesto que en todo caso usted no logrará más que probabilidad, ésta es suficiente.

Cop.—Puede ser que el científico no espere obtener más que probabilidad; pero en el mero hecho de proponer una cuestión, él presupone que la pregunta de su explicación tiene un sentido. ¿Entonces, lord Russell, su idea predominante es que es ilegítimo aun el proponer la cuestión de la causa del mundo?

Rus.—Sí, ésta es mi posición.

COP.—Si ésta es una cuestión que para usted no tiene sentido, naturalmente es muy difícil discutirla, ¿no es así?

RUS.—Sí, es muy difícil. Lo que usted dice. ¿Pasamos a otro asunto?

COP.—Pasemos. Tal vez yo pueda decir una palabra acerca de la experiencia religiosa, y entonces podemos derivar a la experiencia moral. No considero la experiencia religiosa como una estricta prueba de la existencia de Dios, y así el carácter de la discusión cambia algo; pero creo verdad afirmar que la mejor explicación de ella es la existencia de Dios. Por experiencia religiosa no entiendo simplemente sentir la propia rectitud moral. Entiendo una conciencia amorosa, aunque no clara, de algún objeto que irresistiblemente parece al que lo experimenta como algo transcendente al yo, algo transcendente a todos los objetos normales de experiencia, algo que no puede ser descrito o conceptualizado, pero de cuya realidad es imposible dudar, a lo menos durante tal experiencia. Yo sostendría que no puede explicarse adecuadamente y sin residuo, como algo puramente subjetivo. La actual experiencia básica, sea como fuere, se explica mucho más fácilmente en la hipótesis de que hay actualmente alguna causa objetiva de tal experiencia.

RUS.—Yo respondería a esta línea de argumentación que argüir de nuestro propio estado mental a algo fuera de nosotros es negocio muy engañoso. Aun cuando todos admitiesen su validez, sólo nos sentiríamos justificados para hacerlo—según creo—por el consentimiento de la humanidad. Si hay una multitud en un aposento y hay allí un reloj, todos pueden ver el reloj. El hecho de que todos lo puedan ver tiende a hacerles pensar que no es una alucinación, mientras que estas experiencias religiosas tienden ciertamente a ser muy privadas.

COP.—Sí, así es. Estoy hablando estrictamente de experiencias místicas propias, y—de paso—no incluyo lo que se llaman visiones. Quiero decir simplemente la experiencia (y admito por completo que es indefinible) del objeto transcendente o de lo que parece ser un objeto transcendente. Me acuerdo de Julián Huxley, afirmando en cierta conferencia que la experiencia religiosa, o experiencia mística es tan real cómo el enamorar o el valorar la poesía y el arte. Pues bien, yo creo que cuando apreciamos la poesía y el arte apreciamos poemas concretos u obras concretas de arte; si nos enamoramos, nos enamoramos de alguien y no de nadie.

RUS.—¿Puedo interrumpir aquí un momento? No se da siempre este caso, de ningún modo. Los novelistas japoneses nunca consideran haber logrado un éxito hasta que un número considerable de lectores reales se suicidan por amor a la heroína imaginaria.

COP.—Bien...; yo debo dar fe a su palabra sobre la conducta de los japoneses. Yo no he cometido ningún suicidio, me complazco en decirlo; pero yo he sido fuertemente influenciado por dos biografías en orden a dar dos pasos importantes en mi vida. No obstante, debo decir que veo muy poca semejanza entre la influencia real de tales libros en mí y la experiencia mística adecuada; por más que hablo según las ideas que un observador mirando desde fuera puede formarse de tal experiencia.

RUS.—Bien; yo quiero decir que nosotros no miraríamos a Dios como

situado en el mismo plano que los caracteres en una novela. ¿Admite usted que hay aquí una distinción?

COP.—Ciertamente, pero lo que yo diría es que la mejor explicación no parece ser la puramente subjetiva. Naturalmente que es posible una explicación subjetivista en el caso de ciertas personas en las que la relación entre la experiencia y la vida es escasa; el caso de los engañados, alucinados, etc... Pero cuando usted da con lo que pudiera llamarse el tipo puro, digamos un San Francisco de Asís; cuando usted halla una experiencia que viene a resolverse en un desbordamiento de amor dinámico y creativo, la mejor explicación de esto me parece ser la actual existencia de una causa objetiva de dicha experiencia.

RUS.—Bien; yo no estoy pretendiendo por vía dogmática que no hay Dios; lo que yo defiendo es que no podemos conocer que lo haya. Yo puedo solamente recibir esas relaciones del mismo modo que recibiría otros relatos, y ciertamente me encuentro con un grandísimo número de cosas que se cuentan...; pero estoy seguro que usted no aceptará nada acerca de los demonios, diablos y qué sé yo; y no obstante, ellos se nos presentan exactamente con el mismo tono de voz y exactamente con la misma convicción. Y el místico, si su visión es verídica, puede decirse que conoce que existen los demonios. Pero yo no sé que los haya.

COP.—Sin duda tratándose de demonios ha habido gente que ha hablado sobre todo de visiones, apariciones, ángeles y diablos, etc...; pero yo excluiría las apariciones visuales porque creo que pueden explicarse sin recurrir a la existencia del objeto que se supone ver.

RUS.—¿Pero usted no cree que hay abundantes datos sobre casos de gente que creen haber visto a Satanás hablándoles al corazón, del mismo modo justamente que los místicos lo aseguran de Dios? Y no estoy hablando de una visión externa, sino de una experiencia puramente mental. Esta parece ser una experiencia del mismo género que las experiencias místicas de Dios, y no veo que de lo que los místicos nos dicen pueda usted sacar ningún argumento en favor de la existencia del demonio.

COP.—Estoy completamente de acuerdo—como es natural—en que algunos han imaginado, o pensado, oír o ver a Satanás, y no tengo ningún deseo de negar la existencia de Satanás; pero yo no creo que tales individuos hayan pretendido tener experiencias de Satanás en el mismo sentido en que los místicos dicen haber experimentado a Dios. Tome el caso de un no-cristiano, Plotino. El admite que la experiencia es algo inexpresable, el objeto es un objeto de amor, y, por consiguiente, no un objeto que cause horror o disgusto. Y el efecto de esta experiencia, quiero decir la validez de la experiencia, es confirmada con los relatos de la vida de Plotino. En todo caso, es más razonable suponer que él tuvo tal experiencia, si queremos aceptar el testimonio de Porfirio sobre la general amabilidad y benevolencia de Plotino.

RUS.—El hecho de que una creencia tenga un efecto moral bueno sobre un hombre, no aporta evidencia alguna en favor de su verdad.

COP.—No, pero si pudiese probarse que la creencia era actualmente responsable de un buen efecto sobre la vida de un hombre, yo consideraría esto como una presunción en favor de alguna parte de

verdad, sea como fuere, de la parte positiva de la creencia, no en su entera validez. Pero en todo caso yo estoy usando el carácter de la vida como evidencia en favor de la veracidad y cordura del místico más bien que como una prueba de la verdad de sus creencias.

Rus.—Pero aun eso yo no creo que sea evidencia alguna. Yo mismo he tenido experiencias que han alterado mi carácter profundamente. Y yo pensé en un tiempo, sea como fuere, que fué alterado para bien. Estas experiencias fueron importantes, pero no envolvieron la existencia de algo fuera de mí, y no creo que si hubiese pensado que la envolvían, el hecho de que tuvieran un efecto saludable habría sido una evidencia de que yo tenía razón.

Cop.—No, pero yo creo que el buen efecto atestiguaría su veracidad al describir su experiencia. Le ruego recuerde que yo no estoy diciendo que una meditación del místico o una interpretación de su experiencia estaría inmune de discusión o crítica.

Rus.—Naturalmente, el carácter de un joven puede ser—y frecuentemente lo es—influenciado inmensamente por el bien leyendo sobre algunos grandes hombres de la Historia, y puede suceder que el gran hombre sea un mito y no exista; pero el jovencito es tan influenciado por el bien como si hubiese existido. Ha habido tales personajes. Las *Vidas* de Plutarco proponen a Licurgo como un ejemplo, el cual, ciertamente, no existió; pero usted puede influenciarse muchísimo leyendo a Licurgo bajo la impresión de que previamente ha existido. Entonces uno sería influenciado por un objeto que habría amado, pero que no habría existido.

Cop.—Convengo con usted, naturalmente, en que un hombre puede ser influenciado por un carácter dentro de una novela. Sin meternos en la cuestión de lo que precisamente le ha influenciado (yo diría que un valor real), digo que las situaciones de este hombre y las del místico son diferentes. Después de todo, el hombre que ha sido influenciado por Licurgo no ha sentido la irresistible impresión de que él ha experimentado de algún modo la última realidad.

Rus.—No creo que usted haya visto completamente mi posición acerca de estos caracteres históricos—o estos caracteres no históricos—en la Historia. Yo no estoy hablando de lo que usted llama un efecto en la razón. Estoy suponiendo que el joven que lee acerca de este personaje creyendo que es un personaje real le ama—lo que es muy fácil suceda—y con todo él está amando un fantasma.

Cop.—En algún sentido él está amando un fantasma—es completamente verdad, en el sentido en que digo que está amando a X o Y, que no existen—; pero al mismo tiempo no es, según creo, el fantasma como tal lo que el joven ama; él percibe un valor real, una idea que reconoce como objetivamente válida, y esto es lo que provoca su amor.

Rus.—Bien..., en el mismo sentido en que hablamos antes de los caracteres de una novela.

Cop.—Sí, en un sentido el hombre está amando un fantasma—enteramente verdad—; pero en otro sentido está amando lo que percibe ser un valor.

Rus.—Pero ¿está usted diciendo, en efecto, que yo entiendo por Dios cualquier bien—o la suma total de lo que es bien, o el sistema de lo que es bien—y que, por consiguiente, cuando un joven ama algo bueno está amando a Dios? ¿Es esto lo que está usted diciendo? Porque si es así, necesita un poco de argumentación...

Cop.—Yo no digo, naturalmente, que Dios es la suma total o el sistema de lo que es bueno, en el sentido panteísta—yo no soy un panteísta—; pero creo en verdad que toda bondad refleja a Dios de algún modo y procede de El, de suerte que en cierto sentido el hombre que ama lo que es verdaderamente bien, ama a Dios, aun cuando no se dé cuenta de que lo hace. Pero todavía estoy de acuerdo en que la validez de tal interpretación de la conducta del hombre depende del reconocimiento de la existencia de Dios, naturalmente...

Rus.—Sí, pero este es un punto que debe probarse.

Cop.—Enteramente; pero yo considero el argumento metafísico como probativo, y aquí diferimos.

Rus.—Vea usted; yo examino cosas que son buenas y cosas que son malas. Amo las que son buenas—que pienso que son buenas—y odio las cosas que pienso son malas. Y no obstante, yo no digo que tales cosas sean buenas porque participen de la divina bondad.

Cop.—Bien; ¿pero cómo justifica usted esa distinción que hace entre el bien y el mal, o cómo reconoce la distinción entre ambos?

Rus.—Yo no tengo otra justificación que la que tengo al distinguir entre el azul y el amarillo. ¿Cuál es mi criterio justificativo para distinguirlos? Yo puedo ver que son diferentes.

Cop.—Bien; esta es una excelente justificación, convengo. Usted distingue el azul del amarillo viéndolos; entonces, ¿el bien y el mal con qué facultad los distingue?

Rus.—Por mis sentimientos.

Cop.—Por sus sentimientos. Bien..., esto es lo que estoy preguntando. ¿Usted piensa que el bien y el mal se refieren simplemente al sentimiento?

Rus.—Bien... ¿Por qué un tipo de objetos parece amarillo y otro parece azul? Yo puedo más o menos dar una respuesta a esto gracias a los físicos. Y en cuanto a por qué yo creo que una clase de cosas es buena y otra mala, probablemente hay una respuesta de la misma clase; pero esto no se ha investigado del mismo modo y no podría dársela.

Cop.—Tomemos la conducta del comandante de Belsen. A usted, lo mismo que a mí, nos parece indeseable y mala. A Adolfo Hitler suponemos que le parecería algo bueno y deseable. Así, pues, yo supongo que usted tendría que admitir que para Hitler fué buena y para usted mala.

Rus.—No. Yo no iría tan lejos como eso. Yo quiero decir que creo que la gente puede equivocarse en esto, como puede en otras cosas. Si uno tiene ictericia, verá amarillas cosas que no son amarillas; está cometiendo un error.

Cop.—Sí, uno puede cometer un error; pero ¿puede usted cometer un error si es una simple cuestión de referencia a un sentimiento o emo-

ción? Seguramente Hitler sería el único posible juez de lo que movía sus emociones.

Rus.—Sería completamente correcto decir que ello excitaba sus emociones; pero usted puede dar varias explicaciones sobre esto, entre otras, que si tal clase de cosas produce tal suerte de excitación en las emociones de Hitler, entonces Hitler causa una emoción completamente diferente en mis emociones.

Cop.—Concedido. Pero ¿no hay entonces para usted un criterio objetivo fuera del sentimiento para condenar la conducta del comandante de Belsen?

Rus.—No más que el que hay para el daltónico, el cual está exactamente en el mismo estado. ¿Por qué condenamos intelectualmente al daltónico? ¿No es porque él está con la minoría?

Cop.—Yo diría que porque está privado de algo que normalmente pertenece a la naturaleza humana.

Rus.—Sí, pero si él estuviese en la mayoría no diríamos eso.

Cop.—Entonces usted diría que no hay criterio, fuera del sentimiento, que capacite a uno para distinguir entre la conducta del comandante de Belsen y la conducta, por ejemplo, de sir Stafford Cripps o del arzobispo de Canterbury.

Rus.—El sentimiento es un poco demasiado simplificado. Debe uno tener en cuenta los efectos de las acciones y sus sentimientos respecto a estos efectos. Puede usted tener un argumento acerca de esto si dice que cierta clase de hechos son la clase que a usted le gusta y otros la clase que le disgusta. Por consiguiente, usted debe atender a los efectos de las acciones. Usted puede decir muy bien que los efectos de las acciones del comandante de Belsen eran penosas y desagradables.

Cop.—Convengo en que ciertamente eran muy penosas y desagradables a todos los moradores del campo.

Rus.—Sí, pero no solamente a los moradores del campo, sino también a todos los de fuera que las contemplaban.

Cop.—Sí, completamente verdad en la imaginación. Pero esta es mi dificultad. Yo no las apruebo, y yo sé que usted no las aprueba; pero, no obstante, yo no veo qué fundamento tiene usted para no aprobarlas, porque, después de todo, aquellas acciones eran agradables al comandante de Belsen.

Rus.—Sí, pero yo no necesito otro fundamento en este caso que el de la percepción del color. Hay algunas personas que creen que todo es amarillo—los que padecen de ictericia—y no convengo con ellos. Yo no puedo probar que las cosas no son amarillas; no hay prueba alguna. Pero la mayoría conviene conmigo en que no son amarillas, y la mayoría conviene conmigo en que el comandante de Belsen cometió errores.

Cop.—Bien... ¿Acepta usted alguna obligación moral?

Rus.—Tendría que responder extensamente a esta pregunta. Prácticamente hablando, sí; teoréticamente hablando tendría que definir más esmeradamente la obligación moral.

Cop.—¿Piensa usted que la palabra "deber" simplemente tiene una connotación emocional?

RUS.—No. No pienso así, porque ya usted ve cómo estaba diciendo hace un momento que uno debe tener en cuenta los efectos. Yo creo que la conducta recta es aquella que produciría probablemente el mayor balance posible en valor intrínseco de todos los actos posibles en tales circunstancias, y usted ha tenido que tener en cuenta los efectos probables de su acción considerando lo que es recto.

COP.—Bien...; he pasado a la obligación moral porque creo que se puede abordar la cuestión de la existencia de Dios en este sentido. La inmensa mayoría del género humano hace, y siempre ha hecho, alguna distinción entre el bien y el mal. La inmensa mayoría tiene una conciencia de una obligación en la esfera moral. Mi opinión es que la percepción de los valores y la conciencia de la ley y obligación moral tiene su mejor explicación en la hipótesis de un Fundamento del valor que es transcendente y de un Autor de la ley moral. Entiendo por "Autor de la ley moral" un autor absoluto de la ley moral. Creo efectivamente que los modernos ateos que han argüido de modo inverso: "No hay Dios; por consiguiente, no hay valores absolutos y no hay ley moral absoluta", son perfectamente lógicos.

RUS.—No me gusta la palabra "absoluto". Yo no creo que haya nada absoluto en modo alguno. La ley moral, por ejemplo, siempre está cambiando. En cierto período del desarrollo del género humano, casi todos pensaban que el canibalismo era un deber.

COP.—Bien; yo no veo que las diferencias en los juicios morales particulares sean ningún argumento concluyente contra la universalidad de la ley moral. Supongamos de momento que hay valores morales absolutos; aun en tal hipótesis, solamente debe esperarse que individuos diferentes y grupos diferentes posean grados distintos de comprensión de tales valores.

RUS.—Yo me inclino a creer que "deber", el sentimiento que uno tiene del deber, es un eco de lo que ha oído uno de sus padres o de la niñera.

COP.—Bien... Yo me pregunto si podrá usted explicar especiosamente la idea del "deber" meramente en términos de niñeras y padres. Realmente no veo cómo pueda esto darse a entendr con otros términos que con él mismo. A mí me parece que si existe un orden moral gravitando sobre la conciencia humana, este orden moral resulta ininteligible separado de la existencia de Dios.

RUS.—Entonces tiene usted que decir una de dos cosas: o Dios solamente habla a un muy reducido porcentaje de la humanidad (en el que se encuentra usted), o deliberadamente dice cosas que no son verdad cuando habla a la conciencia de los salvajes.

COP.—Bien; yo no estoy apuntando ahora que Dios actualmente dicte preceptos morales a la conciencia. Las ideas del ser humano sobre el contenido de la ley moral dependen ciertamente en gran parte de la educación y del ambiente, y un hombre tiene que usar su razón para determinar la validez de las ideas morales actuales de su grupo social. Pero la posibilidad de enjuiciar el código moral aceptado presupone que hay

un modelo objetivo, que hay un orden moral ideal que se impone él mismo (me refiero al carácter obligatorio por el que puede ser reconocido). Yo creo que el reconocimiento del orden moral ideal es parte del reconocimiento de la contingencia: implica la existencia de un fundamento real, Dios.

Rus.—Pero el legislador ha sido siempre, a lo que me parece, los padres de uno o alguien semejante. Hay abundancia de legisladores terrenos para dar razón de él, y esto explicaría por qué las conciencias de la gente son tan asombrosamente diferentes en distintos tiempos y lugares.

Cop.—Eso ayuda a explicar las diferencias en la percepción de los valores morales particulares, que de otra manera son inexplicables. Eso ayudará a explicar los cambios en la materia de la ley moral, o en el contenido de los preceptos, aceptados por esta o aquella nación, este o aquel individuo. Pero la forma de la misma, lo que llama Kant imperativo categórico, el "deber", yo realmente no veo cómo puedan los padres o la niñera darlo a entender a nadie, porque no hay, en cuanto se me alcanza, términos posibles con que explicarlo. Esto no puede ser definido en otros términos que por sí mismo, porque una vez que uno lo ha definido en otros términos que por sí mismo, le ha cambiado el sentido; ya deja de ser "deber" moral, ya es otra cosa.

Rus.—Bien... Yo creo que el sentido del "deber" es el efecto de la desaprobación imaginaria de alguien, tal vez de la desaprobación imaginaria de Dios. Esto es lo que creo que significa "deber".

Cop.—Parecen ser las costumbres externas, tabús y cosas de este jaez, las que pueden explicarse del modo más fácil por el medio ambiente y la educación; pero todo esto me parece a mí que pertenece a lo que he llamado materia de la ley, el contenido. La idea del "deber", como tal, no puede hacerse entender a un hombre por el jefe de la tribu o por otro alguno, porque no hay otros términos con los que se pueda dar a entender. Esto me parece enteramente... (Russell interrumpe.)

Rus.—Pero yo no veo ninguna razón para decir eso. Quiero decir, todos hemos oído hablar de los reflejos condicionados. Sabemos que un animal, si se le castiga habitualmente por una clase de actos, al cabo de un tiempo se refrenará. Yo no creo que el animal se refrene arguyendo dentro de sí: "El amo se irritará si hago esto." El tiene un sentimiento de que esta no es la cosa que hay que hacer. Esto es lo que nosotros podemos hacer con nosotros mismos y nada más.

Cop.—Yo no veo ninguna razón para suponer que un animal tiene una conciencia de obligación moral, y ciertamente no consideramos a un animal como moralmente responsable por sus actos de desobediencia. Pero un hombre tiene una conciencia de obligación y de valores morales. No veo ninguna razón para suponer que uno pudiera producir un reflejo condicionado en todos los hombres como puede producirlo en un animal, y no supongo que usted quisiera hacerlo así aunque uno lo pudiera hacer. Si el "behaviorismo" fuera verdad, no habría distinción moral objetiva entre el emperador Nerón y San Francisco de Asís. Yo no puedo menos de sentir, lord Russell, que usted considera la conducta del co-

mandante de Belsen como moralmente reprensible, y que usted mismo bajo ningunas circunstancias actuaría de ese modo, aun cuando usted pensase, o tuviese razones para pensar, que posiblemente el balance de felicidad de la especie humana podía ser acrecentado tratando a algunos individuos de tan abominable manera.

Rus.—No, yo no imitaría la conducta de un perro rabioso. Pero el hecho de que yo no lo hiciese no conduce realmente a la cuestión que estamos discutiendo.

Cop.—No, pero si usted estuviera dando una explicación utilitaria del bien y del mal en términos de sus consecuencias, podría sostenerse, y supongo que algunos de los nazis de los tipos mejores habrían sostenido, que aunque es lamentable tener que actuar así, con todo, el balance, a la larga, conduce a una mayor felicidad. Yo no creo que usted dijera eso, ¿no es así? Creo que diría que esta clase de acción es mala—y en sí misma—prescindiendo por completo de si el balance general de felicidad ha crecido o no. Por consiguiente, si usted está dispuesto a decir eso, parece entonces que ha de tener un criterio del bien y del mal distinto del criterio del sentimiento sea como fuere. Para mí, esta concesión conduciría en fin de cuentas a la admisión de un último fundamento en el valor, Dios.

Rus.—Creo que tal vez estamos confundiéndonos. No es directamente con el sentimiento sobre el acto con lo que yo juzgaría, sino más bien con un sentimiento sobre los efectos. Y yo no puedo admitir circunstancias algunas en las que cierta clase de conducta, tal como la que usted ha estado discutiendo, fuese buena. Yo no puedo imaginar circunstancias en las que tales acciones tengan un efecto beneficioso. Creo que las personas que lo piensan se engañan a sí mismas. Pero si hubiese circunstancias en las cuales tuviesen un efecto beneficioso, entonces me vería obligado, con repugnancia no obstante, a decir: "Bien..., no me gustan tales cosas, pero consentiré en ellas", del mismo modo que asiento al Derecho penal, a pesar de que me disgusta profundamente el castigo.

Cop.—Bueno; tal vez ha pasado el tiempo. Resumo mi posición. He defendido dos cosas. Primeramente, que la existencia de Dios puede probarse filosóficamente por un argumento metafísico; segundo, que sólo la existencia de Dios da sentido a la experiencia moral del hombre y a la experiencia religiosa. Personalmente, yo creo que su modo de explicar los juicios morales del hombre conduce inevitablemente a una contradicción entre lo que su teoría pide y sus propios juicios espontáneos. Además, su teoría explica la obligación moral con razones especiosas destruyendo en realidad su contenido, y una explicación así no es explicación. En cuanto al argumento metafísico, estamos aparentemente de acuerdo en que lo que llamamos mundo consta simplemente de seres contingentes, es decir, de seres ninguno de los cuales puede dar razón de su propia existencia. Usted dice que la serie de hechos no necesita ninguna explicación; yo digo que si no hubiese un Ser necesario—ningún ser que deba existir y no pueda no-existir—nada existiría. La infinidad de las series de seres contingentes, aunque se probase, no vendría al caso. Existe ciertamente algo; por consiguiente, debe de haber algo que explique

este hecho, un ser que esté fuera de la serie de los seres contingentes. Si usted hubiese admitido esto, entonces podríamos haber discutido si este ser es personal, bueno, etc. En el punto actualmente discutido —si hay o no un ser necesario—creo estar de acuerdo con la gran mayoría de los filósofos clásicos. Usted defiende, según creo, que los seres contingentes están simplemente ahí, y que yo no estoy justificado para proponer la cuestión de la explicación de su existencia. Pero me gustaría notar que esta proposición no puede comprobarse por un análisis lógico; representa una filosofía que necesita una prueba ella misma. Creo que hemos llegado a un punto muerto porque nuestras ideas sobre la filosofía son radicalmente diferentes. Me parece que lo que yo llamo una parte de la filosofía, usted le llama el todo, al menos en cuanto la filosofía es racional. Me parece a mí, si ha de perdonarme que me exprese así, que al lado de su propio sistema lógico—que usted llama "moderno" en oposición a la lógica anticuada (adjetivo tendencioso)—mantiene usted una filosofía que no puede ser justificada por un análisis lógico. Después de todo, el problema de la existencia de Dios es un problema existencial, mientras que el análisis lógico no trata directamente con problemas de existencia. Por eso me parece a mí que establecer que los términos relativos a un grupo de problemas son sin sentido por no requerirse para tratar otro grupo de problemas, es establecer desde el principio la naturaleza y extensión de la filosofía, y esto es en sí mismo un acto filosófico que necesita justificación.

Rus.—Bien... Yo querría también decir, por mi parte, unas pocas palabras a modo de sumario. Primeramente, en cuanto al argumento metafísico, yo no admito las connotaciones de términos tales como "contingente", o la posibilidad de explicación en el sentido del P. Copleston. Yo creo que la palabra "contingente" sugiere inevitablemente la posibilidad de algo que no tendría lo que usted pudiera llamar carácter accidental—puramente estar ahí—, y esto no creo que sea verdad excepto en el sentido puramente causal. Usted puede a veces dar una explicación causal de una cosa en cuanto es el efecto de otra cosa; pero esto es simplemente referir una cosa a otra, y a mi modo de ver no hay ninguna explicación, en el sentido del P. Copleston, de nada en absoluto, ni tiene sentido alguno llamar a las cosas "contingentes" porque no hay otra cosa que ellas puedan ser. Esto es lo que yo diría sobre el asunto; pero me gustaría decir unas pocas palabras sobre la acusación del P. Copleston de que yo considero la lógica como si fuera toda la filosofía. De ningún modo es este el caso; yo no considero en modo alguno la lógica cómo toda la filosofía. Creo que la lógica es una parte esencial de la filosofía, y la lógica tiene que usarse en filosofía (y en esto creo que ambos estamos de común acuerdo). Cuando la lógica que él usa fué nueva, es decir, en tiempo de Aristóteles, tuvo que ser bien recibida. Aristóteles le dió gran importancia. Hoy en día se ha hecho vieja y respetable y no hay para qué darle tanto valor. La lógica en que yo creo es relativamente nueva, y, por consiguiente, tengo que imitar a Aristóteles en darle importancia; pero no es que yo crea en modo alguno que ella es toda la filosofía, no pienso así. Creo que es una parte importante de la filo-

sofía, y cuando digo que no encuentro sentido para tal o cual palabra, esta es una posición de detalle basada en lo que yo he descubierto sobre aquella palabra particular meditando sobre ella. No es una posición general de que todas las palabras usadas en metafísica sean sin sentido, o cosa parecida, que yo realmente no sostengo. Respecto al argumento moral, hallo realmente que cuando uno estudia Antropología o Historia, hay pueblos que creen su deber realizar actos que yo considero abominables, y no puedo, por consiguiente, atribuir origen divino ciertamente a la materia de la obligación moral, lo cual el P. Copleston no me exige. Pero yo creo que aun la forma de la obligación moral, cuando toma la forma de imponerle a uno el comerse a su padre, o lo que quiera, no me parece ser una cosa muy hermosa y noble, y, por consiguiente, no puedo atribuir un origen divino a este sentido de obligación moral, que creo se explica bastante fácilmente de otros modos.

A. R. V.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

LAÍN ENTRALGO, PEDRO: *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1946.

La colección de Monografías de Historia de la Medicina se ha iniciado con esta obra, producción del director de ella, que a primera vista pudiera parecer alejada del objeto formal de dicha colección. Sin embargo, ha sabido su autor entresacar de la obra de Fray Luis no pocos elementos que ilustran vivamente la historia de los conocimientos médicos en nuestra Patria.

Toda la obra es fruto de un incidente de la juventud del autor, narrado en la carta que antecede a la obra. Pero es fruto de una lectura asidua y reflexiva, espigando innumerables datos, percibidos gracias a un espíritu rico y fecundo en el cosechador, con los cuales, clasificados y entramados, se constituye una interesante obra. Consta de tres partes, La primera estudia el mundo visible tal como es descrito por Fray Luis, sobre todo en su *Introducción del Símbolo de la Fe.* Aparecen ya en ella datos curiosos que enmarcan la antropología médica de entonces en un conocimiento ingenuo, pero perspicaz, del mundo todo. La segunda parte entra más directamente en el tema, distinguiendo perfectamente los diversos planos en que una consideración antropológica metódica y perfecta debe situar al hombre. Hay un plano teológico-natural que sitúa al hombre en el conjunto de la creación. Este aspecto, el más interesante, quizá, desde el punto de vista filosófico, está enriquecido con un detallado estudio monográfico del hombre considerado como microcosmos, tanto en la filosofía como en las ciencias naturales, Sigue luego el estudio anatómico del hombre a través de las expresiones de Fray Luis. Esta sección con la siguiente debiera estimarse como la más céntrica de la obra: efectivamente, innumerables expresiones granadinas tienen el valor representativo de la cultura médica vulgar de una época. No se trata, por lo tanto, de un estudio meramente filológico y literario: es un corte transversal de la historia, para sorprender en un punto concreto de ella lo que de medicina se sabía entre los cultos, no profesionales. La sección fisiológica y psicológica responde, sobre todo, a la mentalidad del autor, dado que Fray Luis no consideró la anatomía estática y cadavérica, sino viva y en acción; por lo tanto, sin distinguir, como la medicina de hoy, la constitución y la fisiología de los órganos. La tercera y última parte tiene un marco más amplio que el resto de la obra. Trata de reconstruir en dos secciones la concepción del hombre reflejada en la obra de Fray Luis tomada en su conjunto. Observa, efectivamente, Laín que, en la *Introducción del Símbolo de la Fe,* se refleja un radiante optimismo antropológico, todo cuanto es compatible con la católica creencia en el pecado original. En cambio, el *Libro de la oración y meditación* describe la vida terrenal

del hombre con la tinta de un sombrío pesimismo, todo el pesimismo conciliable con la fe católica en la creación del mundo por amor y en la redención del hombre. El estudio de estas dos concepciones contrapuestas lo realiza el autor en forma paralela, considerando, a saber, la diversa concepción de los elementos fundamentales comunes que integran el optimismo o el pesimismo. Finalmente, viene el estudio de los libros conciliadores de ambos extremos: la *Guía de pecadores* y el *Memorial de la vida cristiana*, en cuyas páginas resuelve Fray Luis la aparente antítesis optimismo-pesimismo de los libros anteriores.

El epílogo de la obra viene a integrarse con las primeras páginas para reconstruir la personalidad de Fray Luis y enmarcar en ella el proceso literario de su producción, explicando sus diversas fases en función de la psicología misma de Fray Luis.

La obra, en su conjunto, es sorprendente, pues no hubiera podido esperarse una reconstrucción tan completa antropológica, en sentido predominantemente fisiológico, en un autor ascético de las características de Fray Luis de Granada. Responde, por ello, esta obra a una fina capacidad de percepción por parte del autor. Por otra parte, hubiérase podido temer una atomización excesiva de la obra sin una sistematización orgánica de los elementos dispersamente hallados en Fray Luis. De nuevo, las cualidades personales del autor han podido hacer una reconstrucción unitaria del hombre, adentrándose para ello en el espíritu de Fray Luis, el cual, en la exposición de los diversos elementos antropológicos, estaba guiado por una concepción unitaria de carácter filosófico y teológico del hombre. Pedro Laín ha comprendido esta contextura interna del pensamiento de Fray Luis y lo ha reflejado en su escrito: junto al dato anatómico o fisiológico aparece constantemente el dato más elevado de carácter teleológico, filosófico o teológico. Con ello en la obra de Laín, no menos que en la de Fray Luis, y como fiel reflejo de ésta, predomina constantemente la concepción cristiana de un hombre espiritual elevado al orden sobrenatural.

Así, resulta la obra digna de figurar a la cabeza de la colección de monografías que con ella se inicia, como aportación que es estimabilísima a la historia de la medicina; a la vez responde al renombre de su autor, elevándose sobre los detalles fisiológicos y anatómicos a una esfera propiamente humana, en lo que de divino tiene el hombre, tanto en lo natural como en lo sobrenatural.

J. ITURRIOZ.

ELOY BULLÓN: *Miguel Servet y la Geografía del Renacimiento*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1945. 219 pp.

Este libro, pequeño de volumen, rico y variado en contenido, ofrece el texto del discurso de recepción en la Real Academia de la Historia, leído por su autor el 23 de diciembre de 1928. Con él se enriquece con uno más, y, por cierto, interesante y sólido, la ya riquísima bibliografía acerca de la actividad plurifacética y de la discutida personalidad del polígrafo y sabio aragonés, una de las figuras más llamativas del Renacimiento: humanista, matemático, filósofo, médico—a él se debe el descubrimiento de la pequeña circulación de la sangre o circulación pulmonar—, y, como es sabido, teólogo y hereje en su *De Trinitatis erroribus libri septem* y en la famosísima *Christianismi restitutio*. En su estudio, obra de investigación y de cotejo, propónese el docto catedrático de la Universidad Central "estudiar—son sus palabras—un as-

pecto poco conocido, aunque muy atrayente, de la personalidad científica de Servet: sus trabajos geográficos, tan importantes en sí mismos y tan íntimamente relacionados con la Geografía del Renacimiento".

En efecto, en 1535 publica el inquieto aragonés—"villanovano", como es llamado—una nueva edición en Lyon de la *Geografía* de Tolomeo, tan estimada y solicitada entonces por las personas cultas. Este fué el primer servicio prestado por Servet a la ciencia geográfica: el de haber depurado el texto del gran autor alejandrino, purgándole de los errores que en él habían introducido los copistas y de las deformaciones de sentido debidas a los malos traductores, y añadiendo mejoras que habían escapado a la laboriosidad de todos los traductores y comentaristas precedentes. Tan provechosas innovaciones aparecen todavía más de relieve en la edición de 1541, dedicada al arzobispo de Vienne, Pedro Palmier: al arduo trabajo de fijar las correspondencias entre los nombres geográficos antiguos y los modernos—el cual tuvo grande aceptación—, añádese un precioso caudal de notas y escolios para aclarar y completar el texto, que constituyen un comentario excelente del mismo y una revelación de la erudición extraordinaria del humanista que, junto a los geógrafos grecorromanos, utiliza y menciona a los filósofos, historiadores y poetas. No es, pues, de maravillar que estas dos ediciones de Tolomeo, impresas con verdadero lujo y enriquecidas con mapas abundantes, obtuvieran enorme éxito y ejercitaran eficaz influjo en los geógrafos posteriores del Renacimiento, Munster y Ortelio, entre otros.

Alrededor de este fondo, ya de sí impresionante y bello, dibuja y elabora el docto académico un precioso marco de erudición así científica como histórica. Y no es este ciertamente el menor mérito del discurso. Desarrolladas detenida y expresamente en alguna parte—así en el c. XII—, sembradas acá y allá a lo largo de todo el discurso, pueden leerse no pocas ideas y principios de la ciencia geográfica moderna que descubren al especialista en tales conocimientos. Por otro lado, van pasando por delante de los ojos del lector las noticias acerca de la geografía grecorromana, la extraordinaria importancia atribuída durante la Edad Media a los escritos astronómicos y geográficos de Tolomeo, la relación de los mismos con el descubrimiento de América, etcétera. Y sobre cada uno de los puntos se da el juicio imparcial y fundado, definitivo en el estado actual de la ciencia, sin que la simpatía que despierta en el crítico la personalidad de Servet, llamado por alguno erróneamente *Padre de la Geografía comparada*, le impida ver los lunares e imperfecciones de su obra.

La lectura, en suma, del libro y el examen de la bibliografía del mismo no pueden menos de producir la impresión de que nos hallamos no ya ante *un* estudio, sino ante *el* estudio ordenado, completo y profundo acerca de *Miguel Servet y la Geografía del Renacimiento*.

R. PUIGREFAGUT.

CUESTA, S.: *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín*. Estudio sobre dos concepciones del universo a través de un problema antropológico. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Filosófico "Luis Vives". Madrid, 1947. XXVIII-296 pp.

La facilidad del P. Cuesta para concebir armónicamente grandes conjuntos ideológicos la conocíamos ya de antiguo. Por eso no nos produjo ninguna extrañeza cuando a la primera ojeada de su obra sobre el equilibrio pasional nos encontramos con sugestivos planteamientos de problemas culturales y psicológicos, Pero la lectura de sus páginas nos ha hecho ver además que el padre Cuesta posee aptitudes también para el desarrollo preciso y analítico de los temas histórico-filosóficos.

Su intento en esta obra es hacer un estudio comparativo de la doctrina estoica y la doctrina agustiniana sobre el equilibrio pasional,

Para ello estudia en la primera parte con suficiente detenimiento las tres

épocas del estoicismo y sus principales representantes, sobre todo a Séneca; y en la segunda a San Agustín. Su método uniforme es examinar primero los fundamentos empíricos, después los fundamentos teóricos y, por último, la teleología del equilibrio pasional.

De esta comparación resulta que hay en ambas doctrinas coincidencias en muchos puntos y aspectos morales que el P. Cuesta considera como la porción común de todos los sistemas éticos que no vaguen muy alejados de la razón natural; pero no como elementos exclusivos del estoicismo o de la pasionología de San Agustín.

En cambio, en cuanto el elemento formal, la doctrina del equilibrio pasional estoica y la de San Agustín son para el P. Cuesta esencialmente diversas. Porque *a*) los fundamentos empíricos de la doctrina agustiniana, en contraposición con los del estoicismo, son las mismas observaciones hechas por San Agustín sobre su propia vida pasional; *b*) los fundamentos teóricos de la misma, inspirados en la doctrina revelada, son en lo esencial desconocidos de los filósofos estoicos. Tales son, según el P. Cuesta: 1) la bondad trascendental y la "naturalidad" no sólo de todo el universo (estoicismo), sino también de toda entidad, de toda fuerza y tendencia, incluso de las pasiones del hombre, y entre ellas del amor y de la compasión. 2) El valor representativo de todo el universo y de cada criatura en particular con sus fuerzas y tendencias, del ser y de la vida, Dios. 3) La santificación de todo lo positivo, que pertenece a la naturaleza humana, en el Verbo hecho carne, y la santificabilidad en todo hombre. 4) La necesidad de la resurrección del cuerpo y de su incorporación a una bienaventuranza eterna para resolver el problema de la felicidad del hombre, para que éste pueda ser verdaderamente dichoso y para justificar el equilibrio pasional. c) En cuanto a la teología de su sistema pasional, San Agustín ve en la fuerza de las pasiones una tendencia a la felicidad comunicada a las criaturas por la bondad difusiva de Dios, de manera que los renunciamientos o son obsequios de un amor heroico o son defensas heroicas del mismo divino amor.

Hubiéramos deseado que en el planteamiento del problema comparativo, y varias veces después en el desarrollo, hubiera disimulado más su intención apologética. El estudio hubiera ganado así en serenidad científica y en eficacia probativa. Tampoco nos convencen sus reparos a la tesis del P. Elorduy sobre el estoicismo. Para que nos hicieran fuerza debieran ir fundados en previos estudios filológicos, sin los cuales no es posible decidir nada en estas cuestiones. La posición de término medio que adopta el P. Cuesta entre Elorduy y Pohlenz es una solución apriorística que presenta además muchas vacilaciones.

NEMESIO GONZÁLEZ CAMINERO, S. I.

MENÉNDEZ Y PELAYO, MARCELINO: *Historia de los heterodoxos españoles*. Edición preparada por D. Enrique Sánchez Reyes. Tomo I, "España romana y visigoda". Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946. 21 × 14 cms. 432 pp. Tomo II, "España romana y visigoda". Ibíd. ib. 1947. 496 pp, Tomo III, "Erasmistas y protestantes". Ibíd. ib. 1947. 448

páginas. Tomo IV, "Protestantismo y sectas místicas". Ibíd. ib. 1947, 452 páginas. Tomo V, "Regalismo y enciclopedia". Ibíd. ib. 1947, 486 páginas. (Edición nacional de las obras completas de Menéndez y Pelayo, tomos XXXV-XXXVIII).

La presente edición de la clásica *Historia de los heterodoxos españoles*, de Menéndez Pelayo, ofrece sobre las dos precedentes ediciones importantes ventajas y mejoras. Se han tenido en cuenta las correcciones y adiciones que el mismo autor tenía preparadas en el texto para la nueva edición que proyectaba de su historia. Se han añadido además todas las notas que Menéndez Pelayo fué también por sí mismo añadiendo en el ejemplar de su uso. De estas notas sólo unas pocas se recogieron en los tres primeros tomos de la segunda edición de los *Heterodoxos*, que hizo la Editorial Victoriano Suárez, de Madrid. A partir del tomo IV se encargó de dicha edición D. Miguel Artigas, que incluyó cuantas notas tuvo entonces a mano. La edición presente ofrece así mismo en su lugar correspondiente los artículos que sobre "Opúsculos de Prisciliano y modernas publicaciones acerca de su doctrina" publicó Menéndez Pelayo en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* el año 1899 y la "Noticia de algunos trabajos relativos a heterodoxos españoles y plan de una obra crítico-bibliográfica sobre esta materia", trabajo que, a continuación del "discurso preliminar" que precede al primer tomo, apareció, fechado en Santander, a 9 de septiembre de 1876, en la *Revista Europea*, y que hasta ahora no ha sido reproducido.

R. C.

Menéndez y Pelayo, Marcelino: *Historia de las ideas estéticas en España*. Edición revisada y compulsada por D. Enrique Sánchez Reyes. Tomo I, Hasta fines del siglo XV (2.ª tirada, nuevamente corregida). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1946, 21 × 14 cms. 534 pp. Tomo II, Siglos XVI y XVII. Ibíd. ib. 1947. 506 pp. Tomo III, Siglo XVIII. Ibíd, ib. 1947, 672 pp. Tomo IV, Introducción al siglo XIX: I, Alemania. II, Inglaterra. Ibíd. ib. 1947. 424 pp. (Edición nacional de los obras completas de Menéndez y Pelayo, tomos I-IV.

El tomo I de la *Historia de las ideas estéticas* apareció por vez primera en la edición de "Escritores Castellanos" en 1883. El plan primitivo, de carácter más bien bibliográfico, se transformó, en la obra impresa, en una historia de ideas de hondura doctrinal en muchos puntos difícilmente superabla. Asimismo lo que en un principio había de ser una pura historia patria se convirtió más tarde en historia europea al ampliarse la consideración en los tomos IV y V de la edición primitiva a las ideas estéticas de Inglaterra, Alemania y Francia. No obstante el tiempo transcurrido, la perennidad de esta obra es indiscutible; podrán, sin duda, muchos de los juicios particulares emitidos por el autor ser sometidos a corrección y crítica; pero quedará siempre su propio pensamiento, su propia sistematización de la filosofía de lo bello, que sin intentarlo directamente ha dejado allí, a través de las páginas de su historia, como muestra imperecedera de su exquisito sentir y de su vigoroso genio filosófico.

R. C.

González Caminero, N., S. I.: *Unamuno.* Tomo I, *Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa.* Universidad Pontificia de Comillas (Publicaciones anejas a "Miscelánea Comillas", serie filosófica; vol. II). 1948, 391 páginas.

Ahí tiene el lector una magnífica obra que nos brinda el joven profesor de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad de Comillas, R. P. Caminero. Ya era conocido su autor por las interesantes colaboraciones que sobre temas afines había publicado en Pensamiento, 4 (1948), 39-47), en *Razón y Fe* (136 [1947], 325-343; 137 [1948], 326-339), y en *Miscelánea Comillas* (6 [1946], 235-257); pero por lo que ahora nos ofrece las supera a todas por formar una obra de conjunto sobre el profesor salmantino.

Habrá, quizá, quien objete: ¿por qué una nueva obra sobre Unamuno, cuando aún está fresca la tinta de las publicadas por el P. Oromí y por J. Marías? Ciertamente que no queremos quitar nada del mérito que tienen estas dos obras; pero creo que el P. Caminero muy oportunamente ha venido a completarlas haciendo observar la profunda interacción que hay entre la vida de Unamuno y sus ideas filosóficas, entre su evolución religiosa y estas mismas ideas: "Hemos querido dar una idea general del pensamiento de Unamuno, *pero expuesto en forma dinámica y evolutiva, enmarcando siempre en las particulares circunstancias exteriores e interiores dentro de las cuales brotó*" (página 28).

Cumple muy bien su cometido el P. Caminero, con serenidad y elegancia de historiador: ni "unamunofilia", ni "unamonofobia", nos dice ya al empezar (página 21); pero sí serenidad clara y firme para observar lo que hay de decadente y deformado en Unamuno, y reprobar con valentía lo que en él haya de error o mentira (p. 26), lo cual es en esta obra un valor que sabrán apreciar todos cuantos desean anteponer lo principal a lo secundario en las apreciaciones de filósofos y literatos o culturalistas.

Pero este trabajo de tamiz se realiza sin dogmatismos de estilo, ni largas exposiciones; al revés, el estilo del P. Caminero fluye con todo el atractivo del que contempla el drama viejo del palpitar de la vida de un hombre.

Empieza sorprendiéndole en los primeros pasos de su crisis ideológico-religiosa: primero en Bilbao (1864-1880), luego en Madrid (1880-1884) y, finalmente, en Bilbao de nuevo (1884-1891), y en Salamanca (1891), con lo que expone cuáles fueron las lecturas del novel profesor y cuáles los influjos que con ellas recibió.

Entrando ya a presentarnos la vida de Unamuno como escritor, estudia primero sus proyectos y tentativas, cuyo fruto son los primeros ensayos (1895-1905).

Con ello ya llegamos al tiempo en que Unamuno ha fraguado en una síntesis. El autor señala propiamente tres, que estudia detenidamente en otras tantas partes: la primera síntesis ideológica con la *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905); la síntesis definitiva con el *Del sentimiento trágico de la vida* (1912); por último, la síntesis, que podríamos llamar de decadencia, con la obra *La agonía del cristianismo* (1930).

A esto se añaden una bibliografía y dos apéndices sobre el ambiente de

la generación del 98 en las Memorias de Pío Baroja y un paralelo Unamuno-Ortega. No se crea que con ello da por terminado su trabajo el P. Caminero: este tomo I tendrá continuación, en la que completará su estudio, quizá observando todas las consecuencias que necesariamente se seguirían para la sociedad si se pusiese en práctica el trágico sino del unamunismo. Con todos estos competentes trabajos hará el P. Caminero que en adelante hayan de recurrir a su publicación cuantos deseen hablar con profundidad sobre el profesor salmantino.

Pero ya desde ahora felicito sinceramente al autor, no sólo por los muchos méritos de toda su obra, sino especialmente por el innegable acierto con que ha sabido penetrar en la enmarañada mentalidad y psicología de su amargado escritor; mi felicitación también por la serena y comprensiva, pero firme actitud, con que va juzgando a su autobiografiado a lo largo de todo su trabajo, con la única réplica que puede darse a un escéptico, que es observar su caída y su autonegación.

La Pontificia Universidad de Comillas, que ya tiene tan reconocido prestigio científico, aumenta su colección de publicaciones con un nuevo y muy apreciable estudio.

J. Roig Gironella.

Masi, R.: *La teoria suaresiana della presenza eucaristica.* A. L. C. I., Roma 1942, 164 pp.—(II) *Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suárez.* Lateranum. Serie filosofica, N. 1, Facoltá di Filosofia del Pont Ateneo Lateranense, Roma, 1947, 145 pp.

Resulta oportuno, y muy grato, presentar estas dos monografías suarecianas del profesor Masi, en un año de conmemoraciones centenarias para el "Doctor Eximius". Los temas de ambas son afines y en parte coincidentes La primera intenta una reconstrucción analítica de la teoría suareciana sobre los modos creados de presencia local, particularmente el de la presencia eucarística. La segunda se ciñe primariamente al problema del movimiento local. Su primer capítulo recoge la historia de la noción de movimiento local antes de Suárez. Los demás van reconstruyendo el pensamiento suareciano sobre el movimiento en general, con insistencia en la identificación real del mismo y de la "passio", sobre el movimiento local y sus diversas causas, relaciones con el modo presenciativo absoluto, etc. El trabajo personal del A. quiere ser sólo reconstructivo y expositivo, y en ello está el mejor o el único interés de la obra, porque el fondo crítico—explícitamente sólo apendicular—se confiesa ser el de Billot y Hoenen, y el punto de vista genético es también ajeno, aunque no se confiese. En general exacta, resulta menos fiel la reconstrucción cuando en la teoría suareciana de la replicación—en otras sí—ve tendencia a separar al individuo de sí mismo (I, pp. 137, 261), y cuando afirma que el "ubi" suareciano recibe su realidad del espacio imaginario (I, p. 261). El A., acostumbrado al tópico del eclecticismo suareciano, se ha visto sorprendido, en su estudio personal y directo, por la profunda coherencia y personalidad del pensamiento suareciano, y no cesa de recalcarlo. Este es su ha-

llazgo propio. Cree que ni siquiera Descoqs y Grabmann han valorado toda la unidad y profundidad de la especulación suareciana, Elaborando materiales antiguos, Suárez llegó a "un sistema profundo, mucho más de lo que comúnmente se cree, y además "coherente", y con "un indirizzo tutto *suaresiano*".

Nos gustaría que el profesor Masi siguiese estudiando todos los aspectos de las concepciones suarecianas con esa misma independencia y aplicación personal. Muy posible entonces que, también en el aspecto crítico, llegase a conclusiones diversas de las de Billot y Hoenen, y en el genético, a puntos de vista menos ockamistas que los que alguien ha dado en querer poner de moda para la interpretación de Suárez. Empeñarse en descubrir herencias nominalistas flagrantes en la gnoseología suareciana del singular es dejarse guiar por afinidades superficiales, por el postulado de la falta de originalidad suareciana, y, en último término—se llega a pensar—que también por cierto interés en poner motes desagradables. Es preciso reconocer que esa gnoseología no es nada empirista, estaba en el ambiente de la especulación española contemporánea, y quizá representa un rasgo peculiar de nuestra filosofía nacional. Por lo demás, la teoría suareciana de la presencia absoluta interna acusa un carácter realista marcadamente metafísico, sobre todo frente a la teoría opuesta de la presencia "local" externa, que no parece trascender la intuición empírica de los contactos. A propósito de una observación crítica del autor hecha de pasada (II, p. 121) se podría insinuar igualmente que el que ciertas categorías—realidales—absolutas no las podamos captar sino a través de lo relativo, y en lo relativo no debe resultar más extraño, v, gr., que el que no podamos captar lo increado sino en lo creado, o lo necesario sino en lo contingente.

Esperamos que esta nueva serie de publicaciones filosóficas, inaugurada tan felizmente con una monografía suareciana, ha de seguir contribuyendo, con otros trabajos más, a ilustrar y aprovechar el pensamiento de éste, que el profesor Masi se complace en llamar el "doctor español", pero que también ha pertenecido, y debe seguir perteneciendo, a la Iglesia entera y al mundo entero.

J. ECHARRI.

MARITAIN, JACQUES: *De Bergson a Santo Tomás de Aquino. Ensayos de Metafísica y de Moral.* Traduc. de G. Moreau de Buedo. Club de Lectores, Buenos Aires, 1946. 251 pp., 15 × 20 cms.

Como indica el subtítulo, son una colección de ensayos de vulgarización filosófica sobre temas diferentes sin ninguna unidad entre sí. Todos magníficos de fondo y, sobre todo, de forma. Los dos primeros son más originales. El primero, una clara y concisa exposición de la doctrina de Bergson, sin más pretensión que la de vulgarizar su pensamiento, notando magistralmente sus fallos. El segundo es una brillante síntesis del pensamiento religioso contemporáneo: es la reproducción de una conferencia tenida en Pensilvania en 1940. En los restantes toca puntos de filosofía tomista. Uno sobre la inmortalidad y otro sobre libertad reproducen ideas que en cualquier manual de

filosofía escolástica se pueden encontrar. Eso sí, con una brillantez y fuerza de exposición insuperables, revalorizando al gusto moderno viejos tesoros de la doctrina escolástica. El capítulo VI es una descripción maravillosa de los diversos grados de espontaneidad e independencia de los seres naturales. Los seres naturales encierran un principio de actividad, de espontaneidad que se va sublimando en la planta, en el animal, y, sobre todo, en el hombre, dotado de libertad. El grado supremo y absoluto de esa espontaneidad lo constituya la aseidad divina. Aquí, al rechazar la concepción cartesiana de la aseidad divina como "causa sui", se acuerda J. M. de que esa palabra es de Suárez, y se apresura a decirlo. A la verdad, hubiéramos deseado la cita, y más aún, una prueba de la coincidencia del pensamiento suareciano en este punto con el de Descartes. Cuando esto no se hace—y no se puede hacer—resulta poco científico y poco delicado citar nombres tan estimados en las escuelas católicas al lado de errores que ellos mismos refutaron.

Facilitaremos el trabajo al Sr. Maritain ofreciéndole la cita. Dice así el P. Suárez en su metafísica: "*Nam quod dicitur ex se vel a se esse, licet positivum esse videatur, tamen solam negationem addit ipsi enti, nam ens non potest esse a se per positivam originem et emanationem, dicitur ergo esse a se quatenus sine emanatione ab alio habet esse, per quam negationem nos declaramus positivam et simplicem perfectionem illius entis, quod ita in se et essentia sua claudit ipsum exsistere ut a nullo illud recipiat.*" D. M., 28, 1, 7. Como se ve, insiste machaconamente en que Dios no se dice ser por sí, porque sea causa de sí, sino sólo porque no recibe el ser de nadie. Y lo que es más, después trata de la frase con que algunos santos expresan la independencia divina diciendo que Dios *es causa de sí*. Esta frase no es de Suárez, sino de los santos, y trata de darle una explicación aceptable, y dice que con ella sólo quieren decir que no emana de nadie, y no quieren significar que Dios se causa a sí mismo: *et in hunc modum exponendi sunt aliqui sancti, cum dicunt Deum esse sibi causam sui esse, vel substantiae suae aut sapientiae. Sic Hieronymus ad Ephesios 3 ait, Deus-sui-origo est suaeque causa substantiae. Et Aug. lib. 83 quaestionum, quaestione 15 et 16 ait Deum esse causam sapientiae suae; et 7 de Trinit. c. I, loquens de Patre ait: quod illi est causa ut sit, est etiam causa* (ib.) *ut sapiens sit. Hae namque locutiones omnes negative interpretandae sunt* (ib.). Así que hablando expresamente de la frase que Maritain atribuye a Suárez, Suárez dice que no es suya, sino de los Padres, y que hay que interpretarlos piamente, en el sentido que él antes explicó, a saber, no en el sentido de que Dios es causa de sí, sino en el sentido de que Dios no tiene origen de nadie. Pero la frase la halla inexcusable en Lactancio, quien dice que Dios se hizo a sí mismo en el tiempo, y de este error dice que es tan craso, que no se puede excusar ni interpretar: qui error in hoc sensu tam est absurdus, ut non egeat impugnatione (ib.). Por lo dicho puede Maritain aprender a no hacer la historia a priori. Es cierto que Descartes estudió en el colegio de la Flèche con los jesuítas, y allí se enseñaban doctrinas de Suárez. Pero cuando Descartes dice alguna singularidad digna de reprensión, no es por haber seguido a Suárez, sino por haberse apartado de Suárez, como se demuestra manifiestamente en este pasaje. Descartes dice que Dios es causa de sí, no por haberlo aprendido de Suárez, sino por haberse apartado de Suárez, quien expresamente dice lo contrario, y machaconamente lo repite para que no haya oscuridad ni duda acerca de su mente. Y esta misma doctrina la repite en el tratado de *Trinitate*, l. 2, c. 2, n. 8.

Es curioso el fenómeno. A autores no católicos, que abiertamente niegan verdades fundamentales de la filosofía cristiana, se les interpreta con la máxima benevolencia, que a veces pudiera resultar nociva para el lector; y a Suárez, uno de los más insignes teólogos de la Iglesia Católica, no solamente no se guardan con él tan elementales consideraciones, sino que se le achacan, con la más inconcebible ligereza, doctrinas que él ni soñó. Nos hemos permitido

esta digresión porque el caso se repite, y sería muy interesante filosofar sobre él.

Volviendo a nuestro libro, diremos que en este cap. VI nos parece que exagera el Sr. M. en dos cosas. Primero en contrastar demasiado y como "poner en conflicto" la naturaleza y la persona (p. 177). Como si la naturaleza y la persona en la realidad física no coincidieran, según muchos plenamente, distinguiéndose tan sólo por una connotación extrínseca; según otros, siguiendo a Suárez, por el modo real que añade la persona a la naturaleza. También es exagerada la expresión de que el ser en su línea trascendental aspira al "esse divinum" (p. 181). Estos modos de hablar como licencias poéticas se pueden tolerar; pero filosofando, más que otra cosa desorientan.

En otro capítulo expone la doctrina de Santo Tomás sobre el mal moral. Finalmente, habla en el último del humanismo de Santo Tomás, que prueba por el carácter existencialista de su filosofía, que es de un realismo bañado en la misma existencia concreta. Aquí en la p. 231 leemos una afirmación que hoy día se repite y no sabemos con qué fundamento. Dice que "la función del juicio es una función existencial". Y lo prueba: "Cuando digo, por ejemplo, "todo triángulo euclidiano tiene la suma de sus ángulos igual a dos rectos", o "la tierra gira alrededor del sol", digo en realidad: todo triángulo euclidiano *existe* en la existencia matemática como poseyendo la propiedad en cuestión; la tierra *existe* en la existencia física como teniendo el movimiento en cuestión".

Hemos copiado toda la cita porque ella misma explica el único sentido que puede tener esa mal llamada función existencial del juicio; que no es más, ni puede ser más, que el *esse copulae*, de que hablan nuestros summulistas, que será existencial si lo es el sujeto de la proposición, y nada más.

B. Pérez Argos, S. I.

Juan María de Buck, S. I.: *¡Ese hijo vuestro...!* Trad. de José Sagastume, S. I. Editorial Desclée. Bilbao, 1946; 231 pp.

La obrita del P. Buck, que pulcramente vertida al español nos ofrece el P. Sagastume, ha tenido en Bélgica enorme aceptación. El libro en sí se lo merece. Su autor, poseedor en grado sumo del arte e intuición psicológica, ha reunido en él una serie de consejos prácticos, encaminados a orientar a los padres en la delicada misión de educar a sus hijos adolescentes.

Es evidente—como sostiene el A.—que la familia es el medio natural y, por consiguiente, ireemplazable del adolescente. Por lo mismo es en ella donde fundamentalmente debe radicar la base de su formación. Lo importante está en que la familia sepa adaptarse a la evolución gradual del niño, a fin de que el adolescente encuentre en ella su ambiente apropiado. Para esto precisa, ante todo, que los padres lleguen a conocer profundamente a sus hijos. Pero esta no es empresa fácil: el adolescente no es un hombre en miniatura, sino un hombre que se va haciendo, y todo ser en evolución es siempre difícil de ser conocido; más aún, la adolescencia—despertar, por un lado, de virtualidades que estaban sólo latentes en la niñez; lucha desenfrenada en pro de la autonomía, por otro—parece caracterizarse por cierta tendencia a la desconfianza y por cierto replegarse en sí mismo, frente a esa serie de experiencias íntimas, enteramente nuevas para el muchacho. ¿Qué deben hacer los padres para mejor conocer al hijo? ¿Cómo deben obrar frente a la actitud a veces desconcertante del adolescente? He aquí lo que encontrarán en el libro del P. B. No se trata de un manual de peda-

gogía familiar, ni de principios abstractos, sino de consejos prácticos sacados de la observación directa, de la experiencia inmediata y de todos los días.

El buen sentido de los padres de familia—a quienes únicamente va dedicada la obra—sabrá aplicar convenientemente al propio ambiente en que se desenvuelve su familia los consejos que para las familias belgas se dan en el capítulo dedicado a la "coeducación".

J. SAURET.

JUAN TUSQUETS: *La crítica de las religiones.* Edit, Lumen. Barcelona, 1946; 328 pp.

Debemos a la incansable actividad del Dr. Tusquets un nuevo libro, oportunísimo como todos los suyos. En él no se intenta presentar un tratado completo de Apologética, sino mostrar hasta qué punto se hallan avaladas por los principios de contradicción e introspección los sillares más básicos del catolicismo, dejando para otros la tarea de sacar las consecuencias. En este libro encontrará, pues, el lector una interesante introducción acerca de la certeza en general, caps. 1-8; y luego, la justificación crítica de las tres certezas fundamentales de nuestra religión: la religiosa (caps. 9-16), la cristiana (caps. 17-25) y la católica (caps. 26-31). El método seguido por el autor consiste en examinar—desde el punto de vista de la certeza filosófica—las diversas religiones, para discernir cuál sea la verdadera. Para ello sintetiza y sistematiza lo mejor de las conocidas obras de Huby, Schmidt y Pinard de la Boullaye, aunque desde un punto de vista enteramente personal.

A través de las páginas—excesivamente esquemáticas a veces—de este interesante libro, se adivina al profesor de Filosofía, que domina profundamente la materia de que trata, y al celoso catequista, que sabe adaptar admirablemente a un público no especializado las más abstractas verdades.

J. SAURET.

DR. JOSÉ MARÍA TRÍAS DE BES Y GIRÓ: *La organización internacional.* 101 pp.

Es el discurso leído en el acto de recepción del autor en la Academia de Ciencias Morales y Políticas. El Sr. Trías, con la competencia que le caracteriza, nos expone los conatos de organización internacional en el transcurso de la Historia: nos presenta la base jurídica en que estribaban y, finalmente, el campo político en que surgieron. La erudición histórica, el tino del jurista preciso, el penetrante sentido del político realista campean en estas interesantes páginas,

El autor, al examinar con detención los últimos conatos de organización de una comunidad de naciones, propone, juzga e interpreta con una serenidad de juicio que no suele ser frecuente en tales temas. Aquí se nos presenta el mecanismo actual de las Naciones Unidas y su Carta fundamental, señalando sus yerros, pero poniendo también ante los ojos los nobles esfuerzos que en ella se contienen. La democracia, que el Sumo Pontífice propone a los católicos, y los valores morales, junto con la restauración económica, son los presupuestos, que con acierto señala el autor como condición y garantía de la eficacia en todos los conatos de pacificación universal. Sin ellos "la seguridad colectiva significaría el silencio, pero no la paz". Los que pretendan adquirir claros y profundos conceptos sobre la organización internacional de nuestra época deben leer este meritísimo trabajo.

VILACREUS.

STURZO, LUIGI: *Leyes internas de la sociedad.* Editorial Difusión, S. A. Buenos Aires. 297 pp.

El sacerdote Luis Sturzo no fué solamente un eminente político italiano, sino que además ha tenido siempre la vocación de profundo filósofo, En este libro de las leyes internas de la sociedad nos presenta una sociología filosófica, que viene a ser como el fundamento teórico de su brillante y decidida actividad cívica en Italia.

La familia, el Estado, la religión, la economía, la comunidad internacional, todo se estudia y profundiza con visión clara, certera y rápida en un plano de pura especulación. Dentro también de este mismo razonar teórico desarrolla e intenta la síntesis de la autoridad y libertad, del orden ético y del jurídico, de la Iglesia y del Estado. El autor nos señala, con profunda intuición social, por una parte, la "diarquía" que da movimiento y vida a las sociedades, y por otra parte nos muestra las tendencias a la unificación exagerada que procura ahogarla. La sociabilidad del hombre es el fundamento de toda la acción social, aun colectiva, que tiende al perfeccionamiento de la persona, y debe resolverse finalmente en el amor y la aspiración trascendente a Dios. Toda la obra respira miras filosóficas elevadas, profunda y católica doctrina; se remonta y está muy por encima de todas las menudencias o aplicaciones prácticas, Nos parece que en el capítulo que trata de la libertad y democracia se muestra el autor demasiado optimista con respecto a la libertad de los ciudadanos y a la abolición de la pena de muerte.

Quien desee ideas profundas y ecuánimes sobre la alta sociología, no deje de acudir a estas páginas.

VILACREUS.

CARRIT, E. F.: *Ethical and Political Thinking.* Oxford, the Clarendon Press, 1947, 20 × 13 cms. 186 pp.

Obra excelentemente editada, breve en la extensión y preñada de contenido. En ella resplandecen las cualidades pedagógicas que el autor ha podido adquirir durante las quince mil horas—según nos dice—que ha dedicado a la enseñanza de estas materias. Con frecuencia entra en juego el ejemplo para hacer más asequible la teoría.

Por lo que declara el autor en el prólogo, no pretende tanto sacar nuevas conclusiones cuanto exponer claramente los métodos con que los intelectuales de hoy trabajan y progresan en los tópicos relativos a la moral y a la política.

El fundamento crítico en que se basa este libro no es ciertamente el más indicado para una moral objetiva y verdadera, ya que se juzga en él que la evidencia inmediata no nos da certeza; la certeza es imposible. ¿Para qué sirve, pues, la filosofía moral? El autor cree que la filosofía moral no debería afectar nuestra conducta directamente, ya que, como otras ciencias, no tiene otro fundamento que la percepción de los hechos, El fin, pues, de la filosofía moral es sólo analizar y esclarecer nuestro pensamiento moral.

Al tratar del punto básico de la obligación, se dice que solamente podemos

conocer nuestro deber puramente subjetivo, nunca nuestros deberes objetivos. Sólo un ser omnisciente (infalible moral y científicamente) podría conocer sus deberes objetivos. Sólo en un ser moralmente infalible (que, según el autor, fué Jesucristo) la obligación subjetiva hubiera coincidido con la objetiva.

Si pudiésemos prescindir de este error fundamental, que vicia, como hemos dicho, toda la obra, diríamos que el autor en muchas ocasiones merece ser aprobado. Tales como aquella en la que se esfuerza por defender la virtud como cosa éticamente buena, y la caridad como la mayor de todas las virtudes, y en la que defiende abierta y valientemente contra los deterministas la existencia del libre arbitrio.

En la segunda parte, en la que trata del pensamiento político, al hablar de las formas que puede tomar el Estado, abraza la democracia, Consiguientemente señala que el derecho primordial del hombre es el de la igualdad. No hay nada que sea propiedad absoluta del hombre.

En resumen: una obra que sería aceptable si no se fundase desde el comienzo en postulados agnósticos.

P. V. C.

BRUGGER, WALTER, S. I.: *Philosophisches Wörterbuch.* Unter Mitwirkung des Professoren des Berchmans-Kollegs in Pullach bei München und aderer herausgegeben von W. Brugger, S. I. Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder. Wien, 1948. 11 × 18 cms. 532 pp.

Digna es, ciertamente, de todo encomio la obra realizada por el P. Brugger con la colaboración de los profesores de la Facultad Filosófica de Pullach (München); son éstos los PP. Karl Frank, Jacob Gemmel, Johannes B. Lotz, Johannes B. Schuster y Josef de Vries. Con éstos han participado también en la redacción de este diccionario los PP. Paul Bolkovac, Josef Fröbes, Nikolaus Junk, Johannes Kleinhappl, Viktor Naumann, Oswald v. Nell-Breuning, Maximilian Rast, Josef Santeler, José Schröteler, D. A. Steele y Alexander Willwoll, todos ellos de la Compañía de Jesús. Basta la mención de estos nombres para dar exacta idea de la autoridad y competencia con que ha sido escrito este diccionario. En la redacción de los artículos se ha atendido a unir claridad y concisión en el máximo grado. La dimensión de cada artículo ha sido rigurosamente determinada según su mayor o menor importancia temática. En evitación de repeticiones no necesarias, el diccionario va precedido de una larga lista de términos con la indicación de los artículos en que son tratados; de esta manera el lector puede encontrar el lugar donde es explicado un término al que no se consagra especial artículo; arbitrio este que reduce ventajosamente la extensión del diccionario. Por otra parte, para la mayor parte de las referencias de carácter histórico el lector es remitido a la sinopsis de la historia de la filosofía que acompaña al diccionario. Selecta bibliografía al pie de cada artículo completa la información del lector.

El P. Brugger y sus colaboradores han realizado su obra con el mejor de los éxitos: justa recompensa, sin duda, a la recta intención con que han llevado a cabo tan arduo trabajo.

R CEÑAL.

FOCKE, ALFRED, S. I.: *Liebe und Tod. Versuch einer Deutung und Auseinandersetzung mit Rainer Maria Rilke.* Wien, Verlag Herder, 1948. 13 × 21 cms. 192 pp.

El autor estudia a Rilke como hombre y como filósofo: dos aspectos que no expresan una disociación en la persona del poeta, porque es su misma humanidad, volcada en sus versos, el contenido esencial de su filosofía. Rilke parte de la experiencia de la contingencia humana, que se revela en la insuficiencia, caducidad, extrañamiento de todo lo humano; contingencia que culmina en la angustia suprema, la de la muerte, terrible hundimiento de la vida: "Der Tod ist das trostlos offene Tor", la muerte es el pórtico abierto, sin esperanza. Esta experiencia de la contingencia es punto de partida y condición para la ascensión al amor, que da al hombre un ser duradero y seguro. Mas este amor, verdadero amor metafísico, entra de nuevo a la presencia de la muerte. Contingencia y muerte, polos entre los cuales perpetuamente se mueve el amor humano, son a su vez el alimento de este mismo amor en su afán de victoria sobre la caducidad y la muerte.

El autor ha logrado trasvasar a las páginas de su libro la estremecida poesía de Rilke: su angustiada metafísica del amor y de la muerte es expuesta por Focke con todo el respeto y compasión que merece tan dolorosa experiencia.

R. C.

PFLIEGER, MICHAEL: *Der rechte Augenblick. Erwägungen über die entscheidenden Zeiten im Bildungsvorgang.* Wien, Verlag Herder, 1948. 11 × 19 cms. 102 pp. 5, unveranderte Auflage.

Aborda en este librito el conocido pedagogo vienés un problema de máxima importancia en la educación de la niñez y de la juventud. "El momento justo", oportuno, expresa esa fidelidad que el educador debe observar en cada instante al ritmo de la evolución y desarrollo del educando. Seguir paso a paso ese ritmo, sin retrasos o anticipaciones peligrosas, es máxima fundamental de toda buena educación. Su importancia es aún más considerable en el plano de la educación cristiana, que es al que atiende primordialmente el autor.

R. C.

SAS-ZALOZIEKY, WLADIMIR: *Der christliche Humanismus und seine universelle Bedeutung.* (Nr. 4 der Schriftenreihe der Wiener Katholischen Akademie), Wien, Verlag Herder, 1948. 11,5 × 19,5 cms. 32 pp.

El autor, buen conocedor de la historia de la cultura europea, nos describe con rasgos vigorosos la terrible falla producida en el Occidente medieval con la entrada de la Edad Moderna: la unidad cristiana de la concepción del hombre, de la naturaleza y del mundo, unidad presidida por la idea de Dios, se quiebra y en su lugar el espíritu laico, el triunfo del humano individualismo llevarán la cultura occidental a la anarquía ideológica y política, cuyas últimas consecuencias estamos hoy en día sufriendo. Pero el autor no acepta esta visión pesimista como definitiva situación del mundo occidental. La salvación es posible con la restauración de un humanismo, no individualista y pagano, sino cristiano; ésto es, la salvación está en el retorno a la antigüedad cristianizada, fuente pura e inagotable de la más auténtica cultura.

R. C.

MANSER, G. M., O. P.: *La esencia del tomismo,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Luis Vives". 1947.

Viene de antiguo la metamorfosis que ha ido sufriendo esta obra que ahora nos presenta el Consejo traducida al castellano. Empezó el R. P. Gui-

llermo Manser publicando en *Divus Thomas*, desde 1927 a 1931, artículos sueltos que luego reunió en un volumen, al que le añadió apéndices y que publicó en 1932. En 1935 le añadió una parte previa sobre Santo Tomás y nuevos estudios sobre la noción de materia prima como pura potencia, y sobre el principio de individuación.

¿Sería oportuno que emprendiésemos ahora un estudio para contrastar los aciertos y desaciertos de una obra tan considerable, pero antigua? Si estuviésemos en 1932, ciertamente; pero el calendario ha corrido mucho entretanto, y hasta podría parecer un poco de anacronismo que aquí en España empezásemos ahora la sesión sobre la vieja "cuestión tomista", cuando en otras partes del extranjero los ujieres ya han empezado a apagar las luces y a cerrar las puertas. Porque en las revistas del extranjero aparecieron desde 1932 muchas recensiones sobre esta obra, conocida ya por el público culto. Algunas recensiones fueron favorables; otras, un poco críticas, han puesto de relieve la poca justicia con que el autor trata a los filósofos católicos que no opinan como él, en concreto, a Escoto y a Suárez. Entre estas recensiones críticas merece ser consultada la de Descoqs, P., publicada en *Archives de Philosophie*, 10 (1933-1934), 215-224 (633-641).

Omitiendo, pues, ahora un estudio a fondo de la obra, nos limitaremos a señalar la utilidad práctica que su traducción ofrece ante el público español.

Después de la parte previa de Santo Tomás, empieza el estudio del tomismo en tres capítulos o partes: 1.ª La doctrina aristotélica del acto y la potencia como fundamento de la concepción tomista de la fe y el saber. 2.ª La doctrina tomista del acto y la potencia y la corriente agustiniano-arábiga en el siglo XIII. 3.ª La doctrina del acto y la potencia, como el más profundo fundamento de la síntesis tomista.

Esta última parte, la más doctrinal, presenta la trabazón de un todo orgánico: universales, el ser, transcendentales, primeros principios, Dios, creación, el concurso, el derecho natural; y al fin las dos añadiduras sobre la materia prima y la individuación tomista.

Muy diverso es el juicio que sobre la utilidad de esta obra podremos formarnos, según que se la presente ante un público ya especializado o ante un público general.

Para un público especializado son pocos los puntos en que Manser presentará investigaciones nuevas; más que investigador que abra horizontes, el autor es en esta obra un recocedor de lo que suele decirse y repetirse en los estudios tomísticos. Tiene esto, sí, el mérito y la utilidad de que presenta en un sólo cuerpo de doctrina materiales que a veces están desperdigados. En cambio, es lástima que mengüe esta utilidad con su cerrazón: si hubiera tenido el autor un poco de amplitud para "comprender" (sencillamente "comprender", no digo "aprobar") las doctrinas de Escoto y Suárez, hubiera podido, a partir de aquí, discutir sus posiciones y hacer adelantar el estudio del tomismo; pero, por desgracia, lo que dice Manser de todos los autores que no son exactamente de su misma escuela (por ejemplo, Suárez) no es más que una caricatura de estos autores y sistemas; y así, ciertamente, no se hace progresar la ciencia.

¿Ejemplos que demuestran lo que acabo de afirmar? Voy a dar algunos la posición de Duns Escoto "acaso no esté libre de toda tendencia monista" (p. 170); con la doctrina de Hessen (que niega al fin todo valor de los conceptos universales) está de acuerdo Fuetscher, inspirado en Suárez (pági-

nas 269-270); de la doctrina de Suárez se va al ockamismo (p. 281); Descoqs, por inspirarse en Suárez, está en la línea de Auréolo, Durando y Ockam (página 455); la doctrina de Suárez es contrahecha como una verdadera caricatura (p. 464); "el camino que ha seguido la oposición a la distinción real parece ir desde Averroes hasta Suárez, pasando por Sigerio de Brabante, Enrique de Gante, el ockamismo y el averroísmo posterior latino. Esto sería ya un resultado no desprovisto de interés, que todavía necesita, sin embargo, una más amplia demostración" (p. 543); con la doctrina de Suárez "vuelve a adquirir validez el principio eleático; no hay absolutamente *ningún devenir*, ni por consiguiente, ninguna multiplicidad de las cosas" (p. 733), etc.

A mi entender, si se quiere hacer obra de investigación sería, ante todo hay que presentar la doctrina adversa con tal objetividad y verdad que los lectores juzguen que se ha reproducido fielmente la concepción que se va a discutir: a partir de esta fiel exposición, sólo a partir de ella, la réplica podrá ser fecunda en nuevos avances; pero fingirse a un adversario como un molino de viento y arremeter luego con él, no pasa más allá de una quijotería. No quiero decir que en la obra de Manser no haya, juntamente con este defecto, otras cualidades: ahora pretendo sólo señalar al lector la presencia de este grave defecto.

Además de este primer defecto fundamental que impregna toda la orientación de la obra de Manser, hay otros puntos que siquiera hemos de mencionar: 1.° El padre L. Fuetscher, en una obra muy importante titulada *Akt und Potenz* (Philosophie und Grenzwissenschafen, IV B., 4-6 H), Innsbruck, 1933, había replicado certeramente a Mansen que su posición no es más que la de un *paralelismo excesivo* "ser-pensar"; a esta larga y profunda investigación se contenta Manser con responder de paso (páginas 269-270) con una simple afirmación, cuyo sentido viene a ser éste: "negando todo universal *potencialmente tal en la cosa* (es decir, negando un paralelismo *excesivo*) se niega *todo* paralelismo, y con ello caemos por necesidad en el agnosticismo"; en vez de una afirmación o de una acusación de nominalismo, habríamos preferido que el autor investigase seriamente si se puede o no se puede, a partir de entidades *semejantes*, obtener una *unidad* de ellas *como representadas* (suficientemente para que haya ciencia); pero que importará en la realidad que *haya este fundamento* real (con lo que se evitará todo nominalismo y se tendrá una sólida analogía). ¿Qué trae Manser para hacernos adelantar un solo paso en la impugnación o aprobación de esta doctrina? Una sencilla acusación de nominalismo y el "coco" de Ockam. Bueno; estas cosas de tan sobadas ya nos dan fastidio; pero así, repito, no adelanta la ciencia. 2.° La interpretación histórica de Manser que presenta a un tomismo sin agustinismo, ¿es tan cierta como eso ante los tomistas especialistas en cuestiones históricas? 3.° La oposición entre los dos principios (de identidad y no-contradicción), hasta colocarlos en una mutua irreductibilidad, y lo que peor es aún, la atribución de esta doctrina a Suárez (!), ¿quién la admitirá? 4.° Sus críticas (por lo demás acertadas y aun nuevas) al presentar las objeciones contra la demostración de la existencia de Dios a partir de la prueba de "los posibles", y por el deseo de "felicidad", ¿qué añade de nuevo a la vieja controversia, en su aspecto de solución positiva, que parece por lo menos pueda intentarse con gran probabilidad? 5.° Finalmente, toda la obra se desarrolla teniendo muy poco en cuenta las objeciones (y confirmaciones a veces inesperadas) que nos vienen de la filosofía postkantiana (alguna vez, muy poco, atiende a esto; por ejemplo, en las pp. 395-398).

Si la obra se presenta a un público culto general, no especializado, como, por ejemplo, a los estudiantes universitarios, puede indudablemente prestar gran utilidad al poner al alcance de estos lectores materiales abundantes para

que conozcan más fácilmente el tomismo; pero aun en este caso la obra hace correr un riesgo al lector: que con la misma facilidad con que un estudiante se cambia en la solapa el botón-insignia de un equipo de fútbol, según sea el campeón del año, se coloquen estos lectores la etiqueta de "tomismo", sin conocer a fondo (sino a través de caricaturas) las otras escuelas filosóficas católicas sobre las cuales, sin embargo, ha dicho Pío XI: "Nadie ha de ser impedido de que siga la opinión que le parezca más verosímil en aquellas cuestiones sobre las cuales suele disputarse, ya por una, ya por otra parte, en las escuelas católicas entre los autores de conocida estima (meliores notae auctores)" (*Studiorum Ducem*, Act. Apos. Sed., 15 (1923), 323). Es verdad que declara Manser en el prólogo de la obra que al defender al tomismo "riguroso" no pretende con ello "condenar a nadie, si piensa acerca de esto, de otro modo". Pero ¿no es una condenación implícita repetir constantemente que todos los que no son "tomistas rigurosos" están enlazados con Ockam, con el panteísmo, con Parménides, y lo que aún le añade más peligro, sin presentar bien estas otras posiciones?

Por desgracia, es verdad que a veces también otros autores no-tomistas son poco comprensivos y poco justos con el tomismo; pero ya venga de unos, ya venga de otros esta actitud, opino que ayudaría mucho a la causa de la filosofía católica que formásemos un frente único ante las filosofías heterodoxas, que se oponen en cosas ciertamente falsas y graves, para tener, en cambio, una actitud de mayor estima hacia los que sólo disienten en cuestiones opinables y metódicas. Y para intentar establecer esta actitud entre los universitarios españoles. bien poco ayudará la obra de Manser,

J. Roig Gironella.

Gregoire, Franz: *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach.* Louvain. Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie. 1947. 14 × 16,5 centímetros, 204 pp.

En este volumen nos ofrece el autor la primera parte de un curso consagrado a las doctrinas filosóficas del comunismo marxista. Está destinado inmediatamente a los oyentes del mismo curso: esto explica y justifica el carácter de la exposición, en la cual se atiende sobre todo a los fines didácticos, que constituyen la intención principal del autor.

El libro se abre con una introducción al estudio del pensamiento comunista, en la que se define con precisión la actitud filosófica del marxismo y se da breve noticia de la principal producción científica de sus más caracterizados representantes. La primera parte está consagrada a Hegel: en ella se exponen sus doctrinas acerca del método, su teoría del conocimiento, su ontología panteísta, su filosofía de la religión, del Estado y de la Historia. Esta primera parte se cierra con la consideración de la actitud de Marx frente a Hegel. Marx perteneció un tiempo a la izquierda hegeliana, pero en todo momento con clara tendencia a superar el espíritu teorizante del idealismo hegeliano, con vehementes afanes de acción. Por esto Marx se sentirá muy pronto estrechamente ligado a Feuerbach; la lectura de *La esencia del cristianismo* le

hace romper con todos los compromisos ideológicos mantenidos con Hegel, sobre todo por lo que a la filosofía de la religión se refiere, Pero a Marx no satisface la crítica demoledora que Feuerbach ejerce sobre el hecho religioso. Marx insistirá, sobre todo, en completar esa crítica insistiendo en la que él juzga causa principal de la alienación religiosa: el desorden económico provocado por la propiedad privada. Gregoire consigue plenamente los fines propedéuticos pretendidos. Su libro es magnífico guía para el estudio de los dos principales maestros del padre del comunismo.

R. C.

GIACON, CARLO: *Il devenire in Aristotele.* Dottrina e testi. Padova, Cedam, 1947. 17 × 26. 202 pp.

Trata el autor el problema del devenir o del movimiento en los presocráticos, en general, y en Parménides, en particular. Después pasa a tratar el mismo problema en Platón y, por fin, llega a su tema principal, que es tratar el devenir en Aristóteles. Por la experiencia del movimiento llega Aristóteles a la determinación de las cuatro causas, que son la material y formal, la final y la eficiente.

El autor cree que el principio del movimiento *quidquid movetur ab alio movetur*, no es sino el principio de causalidad, "todo efecto tiene su causa, o todo lo que empieza tiene una causa eficiente real y adecuadamente distinta del efecto" (p. 115). No advierte que con esto desvirtúa todo el proceso de la primera vía de Santo Tomás para probar la existencia de Dios, y que no hay manera de distinguirla de la segunda vía.

Tampoco ha entendido a Suárez. Cree que Suárez pone en duda el principio *quidquid movetur ab alio movetur*, sin más explicaciones (p. 119). Suárez explica el principio en el sentido en que lo entiende la escuela neotomista, según la cual todo lo que se mueve es movido por otro supuesto realmente distinto y sólo por él. Porque, según esa escuela, las mismas causas activas se perfeccionan por pasar al acto, y para ese movimiento y perfección son movidas por otro supuesto realmente distinto y sólo por él. Si se trata de potencias activo-pasivas, como son las vitales, entonces en cuanto activas son movidas por otro supuesto, y sólo por otro supuesto, y en cuanto pasivas, son movidas por sí mismas, pero sólo en cuanto han sido movidas como activas por otro y sólo por otro, y así no se mueven sino en la medida en que han sido movidas previamete por otro. *Este es el sentido del principio en la escuela tomista,*

Y Suárez, al criticarlas, dice que el principio así entendido *es falso*, porque, como se ve, encierra en sí la predeterminación física que niega el P. Suárez no menos que el P. Giacon. Dice además Suárez que el principio así entendido no se prueba por el otro principio de que ninguna cosa puede estar en acto y en potencia de la misma perfección: porque tal principio es equívoco y tiene sentidos verdaderos y falsos; y es falso en el sentido de que ninguna cosa puede estar en *acto virtual adecuado* de su movimiento y en *potencia formal respecto de la misma perfección* y al mismo tiempo: si no se admite

que una cosa pueda estar al mismo tiempo en acto virtual y en potencia formal de la misma perfección y al mismo tiempo, se niegan toda suerte de causas proporcionadas a sus efectos, y, sobre todo, se niega toda vida y toda libertad. Pero después de decir el P. Suárez que entendido el principio en ese sentido y tomado en universal es falso, dice que algunas veces es verdadero, y otras, sin ser verdadero en su fórmula general, se puede aceptar con varias atenuaciones enseñadas por la experiencia y por la razón *a priori*. Y para no detenernos sino en los resultados obtenidos por la razón, dice lo siguiente: que el principio siempre es verdadero cuando lo que se mueve es una potencia puramente pasiva. Si la potencia es puramente activa, entonces por pasar al acto nunca es movida ni por sí ni por otra; solamente es ayudada por el concurso simultáneo. Concede que una causa activa creada que pasa al acto, antes debe ser movida por otra para adquirir ciertos prerrequisitos o complementos de virtud; y así, para que la voluntad quiera, es necesario que se le presente por el entendimiento un objeto apetecible; y para que el entendimiento entienda ha de adquirir un complemento de virtud por el influjo del objeto; pero añade que, una vez adquiridos todos los prerrequisitos y todo complemento de virtud, ya no necesita la causa considerada como activa de ninguna moción de fuera; solamente necesita de un concurso simultáneo, no por razón de ser inadecuada a sus efectos connaturales, sino por la dependencia que todo ser creado tiene respecto de Dios. Mas esa misma causa activo-pasiva, considerada como *pasiva* ha de ser movida por sí misma y por otro, es decir, por Dios, que juntamente con la voluntad concurre para hacer el acto. Mas la necesidad de ese concurso no se demuestra ni por el principio *quidquid movetur*, en el sentido explicado al principio, ni por el principio de que ninguna cosa puede estar en acto y en potencia de la misma perfección sino solamente después de demostrada la existencia de Dios, y sólo por el título de absolutamente dependencia que la criatura tiene con respecto a Dios, así en el ser como en el obrar.

Con estas explicaciones ya se ve que Suárez no ha levantado dudas infundadas sobre el principio, sino que primero ha explicado el sentido en que lo pretende defender la escuela neotomista, y después ha dado la siguiente solución, *no dubitativa, sino asertiva y cierta*: el principio tomado como universal, en el sentido explicado, es falso; mas la experiencia e inducción y la razón pueden determinar en qué casos es verdadero y con qué restricciones se puede aceptar cuando no es verdadero en su fórmula universal.

Hubiésemos querido ver algún conato de conciliación entre dos doctrinas de Aristóteles, que son, por una parte, que Dios no conoce absolutamente nada fuera de sí, y, por otra parte, que rige al mundo como un príncipe rige el Estado o un comandante el ejército (pp. 140-141).

Atribuye a las inteligencias el moverse por accidente con los móviles o cielos que ellas mueven (p, 132); mas esto es contra Santo Tomás, quien dice, según la mente de Aristóteles, que ellas, permaneciendo siempre en la misma parte del cielo, hacia el Oriente (1, p. q. 51, a. 3, ad 3), mueven cada una sus esferas asignadas; ¿es que Santo Tomás se aparta de Aristóteles o el padre Giacón no expone la mente de uno ni de otro?

Valoran el libro numerosos pasajes de Platón y de Aristóteles, puestos al fin del libro, con lo cual se hacen accesibles a muchos que no pueden tener o consultar directamente las obras completas.

J. Hellín.

M. Fraga Iribarne: *Luis de Molina y el Derecho de la guerra.* Cons. Sup. de Inv. Cient. Instituto "Francisco de Vitoria". Madrid, 1947. 511 pp.

Es una tesis doctoral. Para el autor es, por lo mismo, una afirmación inspirada en su convencimiento de que no hay posibilidad de verdadera ciencia jurídica si el Derecho no se inscribe en un sistema total y satisfactorio del mundo y de la vida, Es decir, que nos explique a Dios, al mundo y al hombre.

La voluminosa obra consta de un estudio y de dos apéndices. El estudio encuadra inicialmente a Molina, con su obra jurídica en el marco general del Derecho internacional. Plantéase luego el problema del Derecho de gentes con el de la soberanía y comunidad internacional: en este momento es donde entra el estudio de la guerra misma: el Derecho a la guerra y el Derecho en la guerra. Un complemento de cuestiones varias cierra el estudio.

Siguen luego dos apéndices. El primero de ellos presenta el texto de las explicaciones de Molina en Evora, anterior a la redacción definitiva, confiada luego a la imprenta. Este texto había sido ya publicado en *Archivo Teológico Granadino* por el P. S. de Lamadrid. El segundo apéndice contiene el texto latino de las Disputas 98 a 124 de la edición definitiva de *De iustitia et iure* (libro II); acompaña la traducción definitiva de las mismas. Estos apéndices llenan las páginas 177-509.

El estudio de las doctrinas de Molina está realizado con perfecto método, que progresivamente encuadra los problemas del Derecho internacional en la personalidad de Molina y en el marco general de sus bases fundamentales, desde las que se orienta para resolverlos. Así se localiza exactamente el problema de la guerra y las diversas soluciones propuestas por el célebre escolástico Más aún; el autor mismo revela haberse empapado en los criterios con que se regía nuestra escuela clásica jurídica: es profundo y claro en percibirlos y exponerlos. Aun sin llegar al tono apologético, sí se nota en la redacción cierto acento enfático y afirmativo que quizá no a todos agrade en un estudio de investigación.

El trabajo está completado con una bibliografía selecta, aparte de la abundante que acompaña al estudio al pie de las páginas,

La investigación de Fraga Iribarne explota un filón riquísimo y merece las más sinceras felicitaciones porque se haya decidido a este trabajo utilísimo para todos cuando el ambiente internacional tan trabajosamente conserva, y no siempre, un mínimo siquiera de serenidad y de formas jurídicas. La afirmación inicial del autor, en la que se concentra como en lema la raíz de lo jurídico clásico, es a la vez la norma suprema en que va envuelto todo su estudio: ella sola bastaría para poner un poco de concierto en nuestro mundo jurídico, desquiciado porque no sabe apoyarse en los puntos esenciales.

J. Iturrioz.

MUÑOZ ALONSO, ADOLFO: *La trascendencia de Dios en la filosofía griega.* (Publicaciones de la Universidad de Murcia.) Murcia, 1947, 151 páginas, 24,5 × 17 cms.

No se podrá negar interés histórico ni elevación científica a este trabajo del profesor M. Alonso, que se ha adentrado resueltamente en uno de los temas más culminantes y más controvertidos del pensamiento griego. No ya toda la filosofía griega; uno sólo de sus principales representantes emplearía bien un esfuerzo investigador como el desarrollado tan generosamente en la presente tesis. A la verdad, salvo un fugaz recorrido por los presocráticos, a modo de portada, el autor ha afilado su análisis en torno a las tres figuras señeras: Platón, Aristóteles y Plotino, y con una atención marcadamente favorable al primero. Los textos acumulados en las "Notas documentales" al pie de los capítulos y la amplia bibliografía vertida en notas y texto, representan un fondo de materiales con los que se podría elaborar un estudio de dimensión varias veces mayor que el presente. El autor da sólo los resultados en mirada de síntesis, que el lector supondrá refrendada con una elaboración analítica previa, de la que se nos hace gracia en dosis harto economizadas. La conclusión final será que no se descubre en la filosofía griega una idea clara de la realidad divina trascendente, personal. Los pasos son éstos: dentro del teocentrismo inconsciente griego alumbra un atisbo teológico en el 'indeterminado' de Anaximandro; los pitagóricos son acaso los más alejados de un pensamiento 'zeópeto', en Jenófanes apunta un monismo elemental que no alcanza a panteísmo; el Dios de Parménides es de una concepción eminentemente lógica "diametralmente opuesta a una concepción rigurosamente teísta" (p. 46); ni en lejanía se descubre en Heráclito un Dios trascendente, ni aun en Anaxágoras, cuya mente distinta, sí, no trascendente, no supera un "materialismo espiritualista" (p. 47); Sócrates, aparte su "dios", que, a través de Platón, es sólo un 'presentimiento sublime' (p. 52), se hace sospechoso cuando varias de sus descendencias inmediatas filosóficas proclaman lo divino como algo "adiáforo". Platón, pulsada su doctrina diálogo tras diálogo, nos da de la divinidad un concepto empobrecido, o puramente matemático (*Carmides*), o antropológico, o "animístico", o abstracto, fundido en las "esencias de las cosas", o como "*razón*' suficiente más que como principio causal; en las *Leyes* brilla la trascendencia como hipótesis, que no se llega a apropiar su autor. "Todo el sentido platónico de la Providencia y gobierno hondamente precristiano no alcanza fuerza retroactiva como prueba de la trascendencia divina" (p. 68). *Aristóteles* flecha el dardo dialéctico hacia la trascendencia, pero se quiebra en la pura finalidad, sin eficiencia, "Ni en la Física ni en los libros metafísicos nos ofrenda Aristóteles una trascendencia divina con personalidad, eficiencia y determinación" (p. 100). "La teología de Aristóteles es desvaída para quien tiene bien asida la razón en una sabiduría cristiana" (p. 101). Hay, sí, en él una 'teodicea' en potencia próxima de actualización, y en todo caso representa la más alta penetración en la realidad divina llevada a cabo por un discurso puramente humano. Plotino es "psicológicamente teísta, ontológicamene panteísta" (p. 117); su Dios es un 'todo en todas las cosas'; su panteísmo, aligerado de metáforas lúcidas y armoniosas y calor emocional, se reduciría a

una "teúrgia mental sin consistencia filosófica" (p. 123). En conclusión, "ninguno de los filósofos (griegos) supera la realidad humana en su ascensión zeópeta" (p. 139). Hay sólo atisbos, rumores, en armonía incesante y temática... a punto de adivinación. "El Dios de la filosofía helénica es insobornable un Dios griego" (p. 41). Y alargando más el horizonte, "dura tarea se presenta al filósofo que pretenda llegar a un Dios trascendente sin la luz de un mundo llamado a la vida por creación divina, imperiosa y libérrima" (p. 123), Será precisa la luz de Jesucristo para que brille la verdad de Dios, "principio creador y fin supremo" (p. 140). En nuestra apreciación, la disertación de M. Alonso se recorta con perfiles negativos subrayados con un ahinco que delata demasiado la "tesis"; no contestamos fundamentalmente sus resultados; pero juzgamos que el autor se ha fijado una meta de desmedidas exigencias al situarse en el punto de vista discriminante del concepto cristiano de la trascendencia divina. En varios pasajes se apunta, y es un acierto genial, la creación como piedra de toque; es bien probable que esté ausente de la filosofía griega; pero, sin exigir una "clarificación" de este momento, podría concederse, verbigracia, a Aristóteles una auténtica trascendencia, siquiera se detenga en la finalidad y esté afeada con la falta de eficiencia, providencia, conocimiento y amor, argumento acaso de una trascendencia extralimitada, Por lo que toca al estilo, honradamente pensamos que nada hubiera perdido el autor en este sólido estudio allanándose a un modo de decir asequible al lector corriente, sin obligarle a penetrar un lenguaje arcano tangente con lo esotérico, pródigo en giros y vocablos inéditos (asáfico, núsmico, ucronicidad, zeópeto); al último epíteto, 'zeópeto', por ningún título, ni siquiera el étimo-morfológico, concederíamos cabida en el léxico hispano, No queremos, a pesar de ello, escatimar nuestro parabién a un trabajo de empuje investigador no común, alentado de una preocupación teológica a base de la solemne declaración del Vaticano sobre la cognoscibilidad natural de Dios, y conducido con un sentido confesado de ortodoxia que merece toda loa.

L. MARTÍNEZ G.

ARAGÜES PÉREZ, FELIPE: *Lutero y Rousseau. Su influencia en la ideología del liberalismo capitalista.* Zaragoza. Institución "Fernando el Católico" .1947.

En esta magnífica exposición se contempla, como en un lúcido espejo, las funestas consecuencias que pueden derivarse aún al terreno social y político de construcciones basadas en falsos principios sobre el hombre y la sociedad, principios en apariencia abstractos e inofensivos.

No se puede jugar con la metafísica. Un pequeño desenfoque inicial se puede convertir en irremediable tragedia. Parecía lo más inofensivo de la fatídica sombra de Lutero y Rousseau su concepción teórica de la dignidad humana y, sin embargo, ha sido la base del liberalismo capitalista.

Lutero mete un elemento radicalmente vicioso en la naturaleza del hombre al identificar la concupiscencia con el pecado original. En su concepción lleva el hombre dentro de sí la dinamita de la rebelión que en explosiones sucesivas irá rompiendo con la Iglesia católica y desintegrando a la sociedad de su

verdadera base al deificar al Estado y denigrar al individuo. De esta alteración de los valores fundamentales brota el liberalismo.

Rousseau, con métodos más suaves, avanza aún más. Basándose en el criterio de la bondad natural de los sentimientos del hombre y del estado de naturaleza, hace que el pueblo, aprovechándose de una de las direcciones de que es capaz su doctrina, construya los derechos del hombre, concreción ideológica de la Revolución francesa. A fuerza de idealizar la naturaleza se va encumbrando al individuo y dando la preferencia a los elementos materiales, económicos, liberales.

La erudición y la lectura de Aragües es inmensa. Su criterio, muy seguro. Analiza y desarrolla los diversos sistemas con profundidad y lógica impecable, pulverizando, más aún que la doctrina luterana, la obra "confusa y contradictoria" de Rousseau y la "descomposición ideológica" que acompaña al liberalismo capitalista.

I. I. A.

GOMES, ALVARO: *Tractado da Perfeiçaom da Alma*. Introdução e notas de A. Moreira de Sá. (Acta Universitatis conimbrigensis.) Coimbra, 1947.

El no poseer todavía los portugueses una historia de la Filosofía portuguesa plenamente satisfactoria, ha movido a no pocos investigadores a dedicarse a estudios monográficos en que poner al descubierto los elementos que la integran. A. Moreira de Sá publica con este libro un manuscrito inédito del Archivo Nacional de Torre de Tombo, ya antes descubierto por el archivero Roberto de Campos, pero que no había sido dado a la luz pública. De los antiguos bibliófilos no se conserva referencia ninguna a este manuscrito. Su título completo es *Tractado da perfeiçaom da alma dirigido ao muy alto e esclarecido Principe muy poderoso Rey Don Joam, III deste nome, Rey de Portugal e dos Algarves*.

El texto va precedido de una amplia introducción, en que se describe el manuscrito, se dan noticias biobibliográficas de su autor, se hace historia del códice y un estudio del autor en cuanto profesor, crítico y filósofo. Sigue luego el texto, dividido en tres partes. En la primera, Alvaro Gomes aborda el difícil problema de la naturaleza y origen del alma, discutiendo si el alma es de naturaleza material o sustancial, concluyendo por afirmar que "el alma es una sustancia sin cuerpo, racional e inmortal, de ninguna cosa material criada, atribuida al cuerpo para gobernarlo". Estudia luego la creación del alma, concluyendo con la Biblia y con San Agustín que fué criada por Dios; pero sobre el momento de la unión del alma con el cuerpo, afirma "que o corpo he feito primeiro que a alma, ou logo, ao menos juntamente co elle". Varios problemas más completan esta primera parte, como el de la unión del alma con el cuerpo, si todas las almas son de una misma especie, la localización del alma y si el alma tiene descanso.

La segunda parte está dedicada al estudio de la inmortalidad del alma, discutiendo las hipótesis contrarias y sosteniendo la inmortalidad, bien con argumentos sacados del Fedón, de Platón, bien con propios y originales. La tercera parte aborda problemas de orden moral, especialmente el del premio que las almas han de recibir una vez separadas del cuerpo; con esta ocasión se adentra en cuestiones de moral cristiana.

A jucio del editor, se exponen en este Tratado ciertos aspectos de teorías estoico-plotinianas del mundo, con tendencias favorables al ocultismo y a la

astrología; puede también verse un platonismo mezclado con conceptos cabalísticos y neoplatónicos. Con todo, en relación a ellas Alvaro Gomes se muestra un espíritu superior. Quizá puede apreciarse en toda la obra una nueva tentativa de armonizar a Platón con la Biblia.

El editor anota cuidadosa y minuciosamente el texto con estudios críticos e históricos que aumentan notablemente el valor de la edición. Es toda ella una magnífica aportación a la historia de la Filosofía portuguesa.

J. Iturrioz.

Fausti, Giovanni: *Teoria dell'astrazione*. Cedam, Padova, 1947, V, 191 páginas 25 × 18 cms.

Aunque careciésemos de otros testimonios, este libro bastaría para darnos a conocer las dotes de inteligencia y claridad de que gozaba el P. Juan Fausti, S. I. Prematura y gloriosamente fusilado por los enemigos de la fe y de la cultura en Albania el 4 de marzo de 1946, quedó cortada su vida, consagrada a la caridad y a la filosofía, y la obra que sobre la abstracción tenía planeada. Tres partes debían integrarla, o sea los tres aspectos: lógico, psicológico y metafísico, que presenta este problema, y la *teoría de la abstracción* contiene sólo la primera.

El fin de sus trabajos públicos en Filosofía, nobilísimo y muy digno de de imitación, era alcanzar los posibles contactos entre la filosofía escolástico-tomista y la llamada moderna. Para ello—y hablamos sólo de la presente monografía—su principal aportación no es tanto señalar las incongruencias y falsedades de los de la acera de enfrente, como, por ejemplo, Descartes, Kant, Rosmini, Bergson, cuanto presentar con fijeza y claridad nuestra posición, ignorada o mal comprendida por ellos, Añádase a esto el leal reconocimiento del progreso que, sobre todo en el campo del análisis y de la observación, han realizado muchos pensadores modernos, y el tono suave y caballeroso con que son refutados, y veremos cómo todo contribuye a responder a las preguntas que el prologuista, P. Giacon, se hace con estas frases: "¿Poniéndose en contacto las doctrinas antiguas y los problemas modernos será posible realizar un trabajo más profundo, más acomodado y progresivo dentro de la filosofía tradicional, y más claro y resolutivo en la filosofía contemporánea? ¿Renovados el aristotelismo, la escolástica y el tomismo al contacto de las nuevas experiencias, no tendrán algo que decir a las inteligencias de hoy?"

El P. Fausti en su exposición de la abstracción considerada en sí misma, en el juicio en general y en algunos especiales, en el concepto, toca, aunque sea de paso, las principales cuestiones que se plantea y resuelve la crítica filosófica moderna. Más despacio trata del idealismo y del llamado problema crítico, y presenta las aplicaciones de la teoría en los diversos campos de la ciencia y del arte, y en particular en los grandes problemas de Dios y del alma humana.

De este modo queda de manifiesto la trascendencia de esta operación del entendimiento humano, que en sus deficiencias encuentra en ella la clave para coordinar y ampliar legítimamente sus experiencias extraordinarias y el medio apto para comunicar a otros, con seguridad y rapidez, sus propios pensamientos.

Consideramos un gran acierto haber publicado esta obra en la colección titulada "Problemi d'oggi. Collana di Filosofia e storia della Filosofia", dirigida pos los profesores Carmelo Ottaviano y José Flores d'Arcais.

A. FABRAT.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA: ANTIGUA Y MEDIEVAL

BERTOZZI, ADRIANA: *Il termine δόξα nei dialoghi di Platone*. GiordiMet, 3 (1948), 37-43.

Los diálogos platónicos, siempre en desarrollo doctrinal ondulante, no ofrecen una noción unívoca de "dóxa". En un recorrido genético, este concepto presenta las siguientes variaciones y matices. En el *Gorgias* se identifica "dóxa" con "píscis", y es adhesión inmediata sin raciocinio previo. En el *Menón* se distinguen opinión recta y falsa; la recta está casi al nivel de la ciencia, como rememoración fragmentaria, no sistemática, de una originaria visión del mundo de las cosas; es preludio de la "epistéme". En el *Banquete* la "dóxa", medianera entre la ciencia y la ignorancia, abraza las dos en el símbolo del "Eros", amor y presentimiento de la verdad. En el *Fedón* declina el papel de la "dóxa" a través de la oposición radical del mundo inteligible y sensible; aquél por naturaleza "adóxaston", y éste el campo propio de la "dóxa", saber espurio. Parecidamente en la *República*. En el *Fedro*, mantenidas las mismas bases, y en el plano del conocimiento propio de los hombres, contradistinto del de los dioses, la "dóxa" recupera nivel, como preparación a la verdad. En el *Teetetes* se enfrenta toda la alineación cognoscitiva, sensación, opinión, razón, dentro de una estructura sofista, criticada en el diálogo, con un auténtico "lógos" supersofista, cauce de la verdad. Los últimos diálogos subrayan, por un lado, la trascendencia del mundo inteligible, inasequible a todo grado de conocimiento humano, y reproducen, por otro, la antítesis bipolar: mundo sensible—mundo inteligible; opinión—ciencia. *L. M. G.*

VANCHOUTTE, M.: *Note sur la communauté des genres dans la "Sophiste"*. RevPhilLo, 46 (1948), 177-187.

El pasaje del *Sofista* (253d5-253e2), en el que se creía que Platón describía, sea las dos operaciones de la dialéctica, συναγωγή y διαίρεσις, sea la sola συνχγωγή, sean todas las otras relaciones de los conceptos, no puede de ninguna manera ser interpretado en este sentido. Parece, por el mismo marco del diálogo, que se trata más bien de cuatro concepciones diferentes de la comunidad de los géneros, que resumen sucintamente las posiciones históricas adoptadas por el mismo Platón, los pluralistas, los amigos de las formas y Parménides. *J. Echarri.*

MOREAU, JOSEPH: *Le temps selon Aristote*. RevPhilLo, 46 (1948), 57-84, 245-274 .

Es una exposición detallada y crítica de los capítulos del libro IV de la *Física* sobre el tiempo. En la primera parte se estudia la definición aristotélica del tiempo, y en la segunda el problema del ser del tiempo. Al problema de lo que se entiende por tiempo responde Aristóteles descartando las dificultades suscitadas por esta misma cuestión, demostrando que no es ni el número puro, ni el movimiento concreto, sino el aspecto por el cual el movimiento implica número. Es, pues, una representación, construida según la experiencia del movimiento, para determinar su sucesión y someterlo a medida. Es evidente que el tiempo definido por Aristóteles resulta el tiempo matemático. Sólo de éste se puede decir que deriva del movimiento y que es un atributo suyo. Efectivamente, es la sucesión inherente a la experiencia del movimiento el sentido del *antes* y del *después*, lo que se refleja en la representación del tiempo. Pero se refleja determinándose en ese mismo reflejarse. La noción del tiempo se deriva de la experiencia del movimiento, pero va implicada como condición inmanente en la representación objetiva del movimiento. Respecto del movimiento, se lo puede, pues,

considerar, sea como un atributo derivado, sea como una estructura, que él mismo comporta. Esta doble relación del tiempo respecto del movimiento se explica si es verdad que es número. El tiempo matemático permite así, al determinar la sucesión y representar términos sucesivos, permite, digo, despojar al cambio de su carácter contradictorio. Aristóteles no dice que el tiempo no puede *ser* sin el movimiento, sino que no puede percibirse u observarse sin el movimiento.

Al problema sobre el ser del movimiento llega Aristóteles examinando profundamente la aporía del instante, a la cual responde con la analogía del móvil. Aunque esta dilucidación de la aporía del instante no le lleva a Aristóteles al ser mismo del tiempo, todavía sus consideraciones toman una orientación diferente de las que le llevaron a la definición del tiempo. Allí se fijaba en la solidaridad del movimiento local, con sus trayectorias, apoyándose sobre la correspondencia de las posiciones del móvil con los puntos de la línea. Ahora, en cambio, usa de este esquema al revés. Opone a la inmovilidad de la trayectoria la instabilidad perpetua del móvil, que refleja la del instante, acusando así él mismo cuán exterior es a la realidad del movimiento el tiempo, tal como él lo ha definido. El instante, en efecto, no está en el tiempo como el punto en la línea, porque no está *en acto*. De aquí se deduce que para profundizar en la naturaleza del tiempo nos veamos conducidos a la noción de potencia. Con todo, es notable que, ni en el estudio del instante, ni siquiera en el estudio de la expresión "ser en el tiempo" aborda Aristóteles el problema metafísico del tiempo. Aun entonces se refiere al tiempo matemático. Sin embargo, el campo de aplicación del concepto matemático del tiempo es lo que conduce, sin duda, a delimitar el problema metafísico de la existencia en el tiempo. Obsérvese que Aristóteles, que no admite la infinitud de la extensión, admite, en cambio, la infinitud del tiempo. El tiempo no es más que un fenómeno y en este sentido es infinito. Y si el tiempo mismo es infinito, es porque no puede aplicarse más que al devenir infinito, lo mismo que el lugar está siempre ligado a la magnitud finita. Es precisamente del movimiento, considerado en su movilidad y condicionado por lo infinito de la potencia, del que es, por definición, número. El paso, pues, de la epistemología a la ontología lo realiza Aristóteles a base de la potencia, opuesta al acto. Ella representa la condición trascendente que por debajo del tiempo matemático) hace posible el hecho del movimiento y más generalmente la existencia temporal.

La cuestión de las relaciones del tiempo con el sujeto del ser Aristóteles la juzga embarazosa. Sin embargo, su respuesta parece de una claridad absoluta a primera vista, y parece también imponerse necesariamente como consecuencia de su definición puramente epistemológica del tiempo. Habría un ser del tiempo que sería independiente en su fondo de la determinación intelectual del espíritu, que numera. Sería un puro dato que ciertamente no se puede numerar sino por referencia a la actividad numerante, pero a falta de la cual tal actividad no especificaría esa dimensión que es el tiempo. Pero Aristóteles puede llegar a esta afirmación de independencia sólo parapetándose en su punto de vista epistemológico. En último término se debe preguntar si la infinitud del tiempo admitida por Aristóteles no implica el idealismo, que pretende rechazar, y que se traduciría en la afirmación de que el tiempo, a través de su sustrato, el movimiento, se encuentra ligado a la vida del alma. En definitiva, el estudio aristotélico del tiempo, por su orientación epistemológica, tiende a reducir el tiempo a un concepto matemático, a un ser de razón. Pero cuando le es necesario remontarse a las condiciones de elaboración y aplicación de ese concepto, sus análisis descubren una situación ontológica, que no puede casi interpretarse sino en términos idealistas. Desde el punto de vista de la epistemología aristotélica, la representación del tiempo está subordinada a la del movimiento y ésta a la de la magnitud. La sucesión aparece como el dato primordial, y el estudio aristotélico del tiempo nos revela, a pesar de la opinión contraria de Aristóteles, que este dato está en conexión estrecha con la actividad del espíritu. El estudio del tiempo en Aristóteles denota que la Ontología idealista, herencia desautorizada del platonismo, permanece todavía en el clima natural de su epistemología.

J. Echarri.

G. VERBEKE: *Deux ouvrages récens sur Aristotele*. RevPhilLo, 44 (1946), 547-561.

La primera de las obras presentadas por V. es la segunda edición de A. MANSION, *Introduction à la Physique aristotelisienne*. Louvain (1945), pp. XVI-357, 25,5 × 17. La obra sale muy aumentada respecto a la edición de 1913. La revolución de los es-

tudios aristotélicos, provocada por el antiguo profesor de Berlín, hoy profesor en Harvard, W. Jaeger, ha sido objeto de importantes aportaciones y enmiendas, de parte de Mansion, que considera a Aristóteles más consciente de la unidad de su obra que de su evolución doctrinal, por lo menos en las ciencias físicas y afines. Aristóteles mismo agrupó parte de estas obras. V. destaca muy especialmente el capítulo VIII, consagrado a la doctrina sobre la causalidad, una de las cuestiones más importantes para conocer la mentalidad del Estagirita.

La segunda obra es de la sobrina del canónigo Mr. A. Mansion. Suzanne Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*. Louvain (1946), pp. XIII-311, 25,5 × 17. La obra fué presentada para el grado de maestro agregado de la Escuela de Santo Tomás de Louvain y premiada por la Real Academia de Bélgica. En ella se trata de precisar la importancia del juicio de existencia en la organización del saber metódico, o sea de la ciencia en Aristóteles. Aristóteles, siguiendo en esto a Platón, atribuye a la ciencia un objeto no sometido al perpetuo devenir. El científico pretende descubrir en el seno del mundo sensible la esencia universal y necesaria de las cosas. Para ello conoce necesariamente la esencia juntamente con la existencia real, que va siempre implícita en toda afirmación científica y en toda definición. Aristóteles no admite la distinción entre lo existente y lo posible. El autor recorre los caracteres de la ciencia, en cuya exposición pone de relieve la propiedad del estudio científico, que es conocimiento por las causas, siendo de interés advertir que Aristóteles establece una gran semejanza entre la substancia y la esencia, por una parte, y por otra, el accidente ontológico y el lógico, sin que para él haya distinción entre el orden lógico y el orden real. *E. Elorduy.*

VERVEKE, G.: *La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote*. RevPhilLo, 46 (1948), 137-160.

El argumento con que Aristóteles prueba la existencia de un Primer Motor, supone implícitas un cierto número de proposiciones fundamentales en el sistema aristotélico. Para que el argumento se admita es menester examinar esas proposiciones y precisar la significación de los términos. Comienza Aristóteles por probar la eternidad del movimiento y del mundo, tesis que contiene latentes proposiciones, tales como la de la conexión necesaria entre lo engendrado y lo perecedero, y lo no-engendrado y no-perecedero; el carácter determinista de la evolución cósmica y la ausencia de toda idea de creación. Desarrolla esta tesis en otros pasajes de sus obras; pero no sin incurrir en ilogismos evidentes e incluso en alguna petición de principio. Examina Aristóteles a continuación las hipótesis concernientes al movimiento del mundo. y termina por demostrar la existencia de un Primer Motor inmóvil. Aquí también supone en su argumentación la unicidad y finitud del mundo, la concepción dualista del ser vivo, la prioridad del acto sobre la potencia y la teoría de la naturaleza y de la casualidad. El Estagirita no ha creído posible para llegar a su conclusión sino un camino: el de la experiencia concreta del mundo material y ha estudiado el movimiento tal como se nos muestra en las diferentes clases de realidad. Es evidente que en su argumento es posible salvar ciertas lagunas y eliminar otras inconsecuencias aparentes, si se tienen en cuenta las tesis del sistema aristotélico; sin embargo, no se puede subsañar un núcleo de irregularidad, un cierto número de ilogismos que tienen su origen en un análisis poco esmerado de las nociones de movimiento y de tiempo, que constituyen el quicio de su razonamiento. *J. Echarri.*

MARIEN, ALBERT: *Études plotiniennes*. RevPhilLo, 46 (1948), 85-96.

Se valoran los siguientes estudios plotinianos: G. PUGLIESE CARRATELLI, *Porfirio, Vita di Plotino ed ordine dei suoi libri* (1946); V. CILENTO: *Plotino, Enneadi, Prima versione integra e comentario critico di..., Volume Primo* (1947); G. FAGGIN: *Plotino, Le vie del ritorno, Estratti dalle Enneadi, tradotti, introdotti ed annotati* (1938); *Plotino* (1945); *Plotino, Le Enneadi, Volume Primo* (Enneade I) 1947.

Estas ediciones italianas marcan una etapa importante en la historia de la tradición impresa de las *Enéadas*, porque se abandona efectivamente y no sólo simultáneamente—como sucedió con Kirchhoff y sus sucesores—la crítica a base de conjeturas, volviendo a la tradición manuscrita. Por esto mismo ponen término al movimiento de retroceso deplorado por Harder en su recensión de las *Enéadas*, de Brehier, y preludian la edición crítica que Henry y Schwyzer piensan publicar en Oxford para un

futuro próximo. Se puede esperar que el período de decadencia, que ha seguido a las publicaciones de Creuzer, se vea así definitivamente cerrado. Los editores profesan un conservadurismo, que hubiera podido ser más pronunciado todavía.

Si Brehier conserva aún alguna utilidad por su introducción y por sus informaciones, tendrá, sin duda, que ceder el puesto a los editores italianos, en lo que se refiere al texto mismo de las *Enéadas*. El aparato crítico y el comentario de Creuzer merecen todavía la atención, demasiado recelosa, de los plotinistas. Gracias al trabajo de los sabios italianos los plotinenses disponen de instrumentos de trabajo, si no de primera calidad enteramente, sí en verdad de un valor muy grande. Sus ediciones podrían inaugurar un florecimiento de los estudios plotinianos parecido al suscitado por Bréhier. *J. Echarri.*

SEPICH, JUAN R.: *Los Padres de Occidente: Significación cultural de la patrística.* Sapientia, 1 (1947), 14-67.

Es imposible resumir en pocas líneas este ensayo—amplio y denso—de filosofía de la patrística como hecho filosófico. Bastará señalar su orientación.

Por Occidente se entiende ese fragmento de historia bajo cuyo peso nacen nuestras vidas de hoy. Significa la preponderancia de esa unidad continental que es Europa en lo político, en lo cultural, en lo espiritual y aun en lo económico sobre el resto del mundo. La historia universal tiene dos grandes hechos: el paganismo y el cristianismo. El tercero, recién comenzado, pertenece todavía a la escatología de la historia El paganismo antecristiano ya no existe como hecho histórico. Tendrá valores permanentes, pero ha sido superado, reelaborado, y ha perdido, por consiguiente, su identidad. Nuestro juicio no es moral, sino histórico. ¿Cuál es la diferencia que muda la especie de ambos mundos? ¿No estamos ahora de nuevo ante el conato de buscar una diferencia nó cristiana, capaz de crear un mundo de diversa especie que la del Occidente?

Existe un momento histórico en que el paganismo cede en su lucha trabada con el cristianismo, que puede llamarse el *nacimiento de Occidente*. Es la época patrística. La diferencia que caracteriza ambos mundos no es la superioridad balanceada de las dos fuerzas—esta valoración escapa al juicio puramente histórico—, sino la diferencia de actitudes. El pagano hace inmanente al mundo el objetivo y el fin hacia el cual incesantemente camina el hombre. La meta pagana es la perfección del hombre, mirada desde el hombre, sujeto que encarna y construye ese fin orientador. El cristiano, por el contrario, entra en la lucha haciendo una extrapolación esencial. El fin del hombre no es inmanente al mundo: es un bien o fin trascendental. Por eso el cristiano asienta el principio de la independencia del hombre con respecto a la polis, contra el principio aristotélico de que la soledad es bestial o divina. Con esta extrapolación cristiana del hombre se desata un torbellino de fuerzas, que habían estado amarradas en la ciudad pagana. La filosofía era la dirección espiritual del paganismo y no la religión.

El momento histórico en que la filosofía del paganismo traspasa su instrumental racional, para servir a una doctrina que no era la suya, se reproduce ahora ante nuestros ojos. Otra vez tenemos que las palabras cristianas resuenan sin sentido cristiano, como las paganas resonaron sin sentido pagano. Los teólogos del paganismo no fueron idólatras. Para ellos el ídolo es imagen de la divinidad que habita en ella, como lo inteligible en lo sensible. Otra cosa era en el pueblo, que fácilmente identifica el ídolo con el dios.

La patrística, que se entiende aquí como época, es el prólogo indispensable de la filosofía medieval, y hay que valorarla como un *hecho filosófico* que determina y configura una época en su posición doctrinaria. Los Padres no son "sucesores en línea directa de los filósofos". Son y se sienten Padres del mundo nuevo. Considerada la patrística en su fenomenología histórico-filosófica puede concebirse como un proceso de conciencia que toma posesión de sí misma en forma continuada y progresiva. Se produce un avance del conocimiento, no de lo conocido.

Se describe con detalle la situación cultural del elenco patrístico, el helenismo, y se consigna al fin que el evemerismo de Euhemerus no era predominante en esta situación cultural. *J. Echarri.*

BOYER, CHARLES: *San Agustín y el existencialismo.* Sapientia (1947), 149-152.

A pesar de las formas variadas de existencialismo, parece se puede indicar como

algo propio suyo la insistencia sobre los puntos siguientes. Ante todo, la afirmación del yo individual y personal. Luego, el exclusivismo de las reacciones: rehusar lo que no es individual, las vagas abstracciones idealistas, las esencias, y cuanto en el mismo yo no es original y emergente. Finalmente, la preocupación filosófica por el problema del destino personal como parte de la problemática del yo.

El nombre de San Agustín anda mezclado con bastante frecuencia en las discusiones existencialistas. Aunque no se piense en identificar su doctrina con ninguna de las formas del existencialismo, ¿se encontrarán realmente en él, hasta cierto punto, los rasgos existencialistas anotados? Una respuesta resumida se concreta en los términos siguientes. Los que se sientan atraídos por los temas del existencialismo, podrían encontrar su expresión conmovida en los escritos de Agustín; pero la encontrarán en el seno de una doctrina más amplia en que se unen, admirablemente equilibrados y plenamente satisfechos, los derechos de lo uno y de lo múltiple, de lo singular y de lo universal, de la persona individual y de la sociedad, del yo y del otro, de la creatura y de su Dios. *J. Echarri.*

SOULIGNAE AIMÉ: *L'Existentialisme de Saint Augustin.* NouvRevTheol, 1 (1948), páginas 3-20.

"Hablar del existencialismo de San Agustín no implica ninguna contradicción por anacronismo. Después de Sócrates y Marco Aurelio, y mucho más que ellos, San Agustín es en la antigüedad el principal representante de esta corriente de pensamiento; habrá que esperar en seguida a San Bernardo, San Buenaventura, a Montaigne, Pascal, Maire de Biran y, por fin, a Kierkegaard: todos estos filósofos y pensadores manifiestan un innegable parentesco. Lo propio del existencialismo contemporáneo es haber desglosado su método y haberse erigido por lo mismo en sistema." S. ve la experiencia fundamental del pensamiento de San Agustín y de los existencialistas modernos en la frustración de la tendencia del hombre a la exterioridad, y el carácter dramático de la prueba (de la existencia) en la terrible dificultad del retorno al interior. Los "existenciales" de Agustín, según S., son la *contingencia* (mutabilidad) y la *temporabilidad*. Donde Agustín es más semejante y desemejante del existencialismo contemporáneo es en el análisis de la "condición humana", es decir, en el análisis del "pecado". Los "existenciales" agustinianos del hombre pecador son la *mortalitas*, la *ignorantia* y la *infirmitas*. S. comenta sobre todo el primer elemento y expone maravillosamente ideas de Agustín sobre la muerte y su implicación en la vida. Por fin añade unas líneas sobre la fenomenología como método en San Agustín, y lo demuestra con algunos ejemplos de introspección agustiniana sobre el pecado y el amor. *González Caminero.*

THONNAR, F. G. (A. A.): *El conocimiento sensible según San Agustín y Santo Tomás de Aquino.* Sapientia, 3 (1948), 111-127.

La teoría agustiniana del conocimiento sensible en general se caracteriza por estas tres condiciones: intervención necesaria del cuerpo; independencia del alma; su servidumbre moral con respecto al cuerpo. La sensación externa se realiza en dos fases: recepción corporal en los órganos; reacción consciente en el alma, en la que se deben distinguir dos aspectos. Uno el del placer y el dolor, lo que se puede llamar la sensación afectiva. Otro, el del conocimiento propiamente dicho del objeto, que impresiona agradable o dolorosamente el sentido. El valor del conocimiento sensible externo queda garantizado, pues existe siempre una perfecta correspondencia entre la imagen conocida y la forma del objeto visto. El error no está nunca en el sentido, sino más bien en la interpretación equivocada de la razón. Para San Agustín el alma conoce en la sensación externa, porque ella puede contemplarse a sí misma, produciendo en sí una imagen de los objetos corporales. San Agustín hace también alusión, según las ocasiones, a cuatro sentidos internos: sentido común, memoria, fantasía y estimativa. Los aspectos de su actividad son los mismos que en la de los sentidos externos; pero la pasión corporal o intervención del cuerpo pasa a segundo plano, y el fenómeno es enteramente de orden psicológico. Existe una estrecha cooperación entre las dos actividades sensibles, externa e interna.

Santo Tomás parece orientarse en sentido opuesto. La sensación tiene para él una fase pasiva, durante la cual la misma alma recibe realmente en su facultad la influencia del excitante. Es, pues, realmente pasiva frente a su objeto. A la objeción neoplatónica

responde doblemente: el sujeto cognoscente no es inferior al objeto, sino *secundum quid;* no es el alma, sino el órgano animado quien recibe el influjo del excitante corpóreo. Pero la psicología tomista de la sensación reconoce además una fase activa, enteramente semejante a la descrita en los análisis agustinianos. Sentir es padecer vitalmente.

Una posible conciliación hay que buscarla en el diverso punto de vista de ambas psicologías de la sensación, pues San Agustín siempre ha afirmado la unidad sustancial del hombre. Si, pues, razona con frecuencia como si el alma fuese una sustancia, que nada recibe del cuerpo ni de los demás seres materiales (y esto caracterizaría su teoría de la sensación), es porque lo mira desde un punto de vista sintético y moral, concreto y experimental. Le interesa el destino del hombre, no el mecanismo del conocimiento, y a este propósito es sólo el alma quien atrae su atención. La psicología agustiniana y la tomista, desde puntos de mira muy diversos, permanecen irreductibles, pero no se excluyen como contradictorias, sino que parecen más bien complementarias.

J. Echarri.

GOICHON, A. M.: *L'evolution philosophique d'Avicenne.* RevPhilFrEtr, 138 (1948), 318-329.

Avicena anuncia en su última obra, *Filosofía oriental,* una ruptura con lo que hasta entonces había enseñado. Sólo nos ha llegado el prólogo de esta obra y una parte de la lógica *Logica de lo Oriental.*

Aún está por estudiarse a fondo en Avicena su lógica bajo este aspecto personal y su mística. Sobre ésta tiene Gardet un estudio profundo, pero su solución al estudio de la evolución aviceniana no satisface. Deduce Gardet en su estudio que la mística intelectualista de Avicena es coronamiento de la teoría de la creación y de la del conocimiento; que su explicación de la profecía—hecho ineludible para un musulmán—nos lleva a la conclusión de que la mística aviceniana sigue la línea natural de su pensamiento natural filosófico anterior. ¿Cómo, pues, anuncia una ruptura? Cree Garder que el sistema de Avicena es un sincretismo neoplatónico musulmán con resonancias aristotélicas, que en su *Filosofía oriental* se decide a manifestarlas.

Sin embargo, estudiando más concienzudamente los textos, aparece muy distinta la evolución de Avicena. El título y la biografía de Avicena dan luz en este aspecto: 1) *Filosofía oriental, lógica de los orientales.* Para él, persa que vivió en Bonkhâra, extremidad oriental del mundo, los griegos son occidentales. Y así les llama en su última Lógica. Excluídos el influjo de China y de la India, que no se prueban, hay que entender esta *Filosofía oriental* como la que conviene especialmente a la parte oriental de la civilización por él conocida. Ahora bien, la cultura griega para un árabe es filosofía. La árabe es específicamente literaria. La persa es notablemente científica, con su gran centro de estudios médicos en Jundi-Shâmer. 2) La biografía de Avicena ilumina el prólogo. A los dieciséis años médico de fama, a los dieciocho salva al emir de una enfermedad. Desde entonces, la política, las ciencias naturales, la astronomía se reparten su tiempo. Al mismo tiempo estudia ahincadamente la Metafísica de Aristóteles, hasta sabérsela de memoria, aunque no logra entenderla hasta leer el comentario de Farabi. En medio de su vida ajetreada asimila a Aristóteles y Plotino, conciliándolos en un pensamiento personal.

Una tradición plotiniana, disimulada durante toda su vida, no tiene sentido, pues Plotino le llegó en lo que él creía ser la Teología de Aristóteles y eran algunos fragmentos de las *Enéadas;* además de que tal filosofía no podría ser *oriental* para él.

La explicación es la siguiente: apasionado por las ciencias experimentales, trabaja al mismo tiempo en comprender a Aristóteles, colmar algunas lagunas suyas, esclarecer puntos confusos, sacar consecuencias de sus principios, etc., y en este trabajo le ayudaron—según él dice—sus estudios precedentes. En la juventud, pues, no supo sacar consecuencias en el plano filosófico de su pasión científica experimental. Venida ya la madurez filosófica, escribirá esta *Filosofía oriental* para los que conozcan el valor del espíritu científico. Allí, junto a la filosofía, están la política, la medicina, la astronomía y la magia. En una palabra: *para* él el raciocinio científico, apoyado en la investigación experimental, tenía importancia como la deducción aristotélica. Los vulgares filosofantes, de horizonte sincopado, que lean el *Shifa,* pura filosofía, ya que no tienen hábito del estudio científico.

J. Echarri.

López de Muniain, Rafael, O. F. M.: *El problema de la libertad y los Doctores franciscanos del siglo XIII*. VV, 5, 283-307.

El estudio del problema de la libertad en los doctores franciscanos del siglo XIII, y con más precisión en los maestros franciscanos de este período, se divide en tres etapas, cuyos esfuerzos, por razones de necesidad escolástica o apologética, se centran sucesivamente en tres aspectos: entidad ontológica del libre albedrío, existencia de la libertad contra los fatalistas, raíz última de la misma. Resultado de este proceso es la exacta noción esencial de libertad, que depurada de todo elemento extraño queda realmente identificada con la misma voluntad.

El P. L. Muniain se detiene en la primera etapa en sus dos figuras principales: Alejandro de Alés y San Buenaventura, y con sus escritos ante la vista va reseñando las cuestiones y soluciones por ellos patrocinadas, principalmente en cuanto a la naturaleza y elementos integrantes de la libertad. En la segunda, después de explicar cómo se introdujo el llamado averroísmo latino, que negaba la existencia misma del libre albedrío, presenta la preocupación por rebatir esta doctrina en los maestros de París, tanto dominicos como franciscanos, y los argumentos y solución de dificultades que el principal de éstos, Gualterio de Brujas, explanaba por los años de 1269-70. En la tercera, en que la controversia versaba sobre el fundamento último de la libertad, expuesta la sentencia del citado Gualterio de Brujas, que trata de conciliar tres diversas de los doctores católicos, explana la que es propia de los franciscanos en general: la voluntad es libre porque es voluntad, con los textos del *Correctorium Fratris Thomae* del maestro Guillermo de la Mare, del acérrimo antiaristotélico Pedro Juan Olivi y de Gonzalo Hispano, maestro del Doctor Sutil; el V. Duns Escoto, quien definitivamente "levanta el monumento doctrinal, que se conoce en la historia del pensamiento con el nombre de voluntarismo franciscano. *A. Fabrat.*

Hoenen, Pierre, S. J.: *Die Geburt der neuen Naturwissenschaft im Mittelalter*. Greg, 28 (1947), 164-172.

Expone el A. varias observaciones e indicaciones sobre este interesante tema, a propósito de la obra de la investigadora, sobre asuntos medievales, Srta Anneliese Maier, *An der Grenze von Scholastick und Naturwissenschaft-Studien zur Naturphilosophie des 14 Jahrhunderts*, conocida ya por otros estudios sobre cuestiones de física medieval. *J. M.*

Maier, Anneliese: *Das Problem des Kontinuums in der Philosophie des 13 und 14 Jahrhunderts*. Ant, 20-21 (1945-1946), 331-368.

Suele ignorarse que la escolástica de los siglos XIII y XIV se interesó vivamente por la problemática del infinito, implicada en la del continuo. Sus esfuerzos en este sentido no deben ser desestimados. No se trata del infinito matemático, sino del físico material.

Mantienen, con Aristóteles, la no existencia de "magnitudes" infinitamente grandes, y la existencia, en cambio, de infinitamente pequeñas, como consecuencia de admitir la finitud de la materia primera existente en el mundo y su divisibilidad ilimitada. Al revés, no admiten la existencia de números infinitamente pequeños, y sí, en cambio, la de infinitamente grandes. La escolástica logra en este tiempo una mayor precisión sobre los conceptos aristotélicos, relativos al infinito actual y al infinito potencial, con fórmulas y definiciones acertadas. Casi todos los filósofos del siglo XIII y muchos del XIV—se exceptúan los nominalistas—han retenido la realidad formal—no precisamente aislada—de los puntos, líneas y superficies.

La mayor parte también ha defendido que el continuo no se compone de indivisibles. Esta concepción, de contenido aristotélico, alcanza en el siglo XIV una formulación más al estilo lógico-logístico entonces predominante. La divisibilidad indefinida, que Aristóteles la entendía como dicotomía, se generaliza a cualquier número de partes proporcionales. No faltan excepciones, que son precisamente las que interesan. La teoría de que el continuo se compone de indivisibles—de puntos, líneas o superficies—, sea

en número finito o infinito, se acusa esporádicamente ya en el siglo XIII y más aún en el XIV con Enrique de Harclay, Geraldo Odonis, O. F. M.; Nicolás de Autrecourt y quizá Chatton, O. F. M.; el *Waltherus Modernus*, mencionado por Bradwardines. Se esfuerzan por responder malamente a las "objeciones geométricas", sobre todo, a las que Scoto prestó su formulación definitiva. Con todo, a través de esta discusión, y ya hacia el final del siglo XIV, se llegó poco a poco a concebir y formular las verdaderas relaciones entre magnitudes infinitas, por cierto con fórmulas sorprendentemente emparentadas con las de la moderna ciencia de los conjuntos. En particular, hay que reconocer que la relación, tan característica, de correspondencia miembro a miembro fué captada exactamente. La concepción atomística de Demócrito obtiene un representante al menos en Nicolás Bonet, O. F. M.

La divisibilidad indefinida del continuo físico-material pareceria incompatible con la existencia de "minima naturalia", que casi todos estos autores medievales pretendían admitir simultáneamente. Las soluciones propuestas para esta antinomia fueron de dos tipos. Santo Tomás ve aquí un problema puramente metafísico-ontológico. Lo que impide la división de la sustancia material no es su materia, ni su cuantidad, sino la forma sustancial. Egidio Romano desarrolla más esta solución del Angélico. Roger Bacón, en cambio, inicia otra solución, compartida literalmente por Alberto Magno y modificada por Siger de Brabante y Ricardo de Mediavilla, la de los "minima naturalia secundum operationem" o mínimos de acción. El límite de la divisibilidad no estaría condicionado ni por la materia, ni por la forma en cuanto principio de ser, sino por la forma en cuanto "principium operis". Siger de Brabante distingue entre "minima inexistentia" (o "minimum in toto"), a los que niega realidad, y "minima separata", cuya existencia afirma, aunque concibiéndolos más bien como "minima virtutis" que como "minima actionis". Ricardo de Mediavilla rechaza los "minima separata" de Siger, y supone que existen "minima naturalia" sólo en cuanto al acto segundo. i. e., tales que, desde cierto límite, aunque conserven su naturaleza íntegra, pierden la capacidad inmediata de actuar. Scoto rechaza las dos interpretaciones de los "minima naturalia", la tomista y la baconiana, y su criterio llega a imponerse definitivamente. El resultado de todo este proceso, a lo largo del siglo XIV, es que al fin quedan eliminados los "minima naturalia", al menos por lo que respecta a los cuerpos homogéneos. Otra cosa es en los cuerpos heterogéneos—plantas y animales—. Para ellos sigue válida la regla de que toda sustancia se realiza únicamente entre tamaños límites.

Con esta ocasión de los "minima naturalia" se discute, en toda su generalidad, el problema del carácter maximal o minimal de los límites en las magnitudes continuas. Si, v. gr., la potencia límite de una fuerza está determinada por el máximum que puede prestar, o más bien, por el mínimum, que ya no puede alcanzar (*maximum quod sic* o *minimum quod non*), Buridán llega a precisar que es incompatible para una misma clase de magnitud la existencia de *maximum quod sic* y de *minimum quod non*. Donde se da uno está excluído el otro. La escolástica de los siglos XIII y XIV llega a este resultado guiada, aunque sea sólo implícitamente, por una regla que siglos más tarde ha sido reconocida como determinación esencial del continuo. Es el principio axiomático de la llamada cortadura de Dedekind. Sólo que a Dedekind no le interesa determinar si el punto de la cortadura pertenece a la clase de la izquierda o la de la derecha, por ser ello indiferente al continuo matemático, y, en cambio, eso era lo que más interesaba a los escolásticos medievales, porque se referían a continuos reales. Es este un caso típico, en que la escolástica se detiene en la plenitud del conocimiento detallado, sin pasar a la inducción de fórmulas y reglas generales, porque su interés se orientaba en otra dirección. Por eso los resultados a que llegó la escolástica no fueron reconocidos ni valorados como tales posteriormente. Al revés, se los olvidó y ha sido preciso volver a reencontrarlos, como a tantos otros, que el siglo XIV ya tenía descubiertos y más o menos elaborados. *J. Echarri.*

MAIER, ANNELIESE: *Nouvelles Questions de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote*. RevPhilLo, 44 (1946), 497-513.

Maier interviene en la discusión, todavía abierta, sobre la paternidad de las *Quaestiones in Aristotelis Physicam* encontradas por Grabman y publicadas por Delhaye en *Les Philosophes Belges*, t. 15 (1941), bajo el nombre de Siger de Brabant. El autor confirma la paternidad de Siger de Brabant con su descubrimiento del Ms. Borgh. 114,

escrito antes de 1323 y proveniente de Avignon. El manuscrito contiene, además, varios comentarios de Santo Tomás y de Egidio Romano. La conclusión de la paternidad de Siger, respecto de la *Quaestiones*, se prueba por las ideas de dos extensos pasajes que se copian en el artículo. Uno de ellos versa sobre el *motus levium*: el códice en cuestión, lo mismo que las *Quaestiones*, defienden que dicho movimiento es un *motus a se*, no un *motus ab alio*, o un *motus a generante*, como enseña Aristóteles. El otro pasaje versa sobre la fortuna, en que al rechazar la causalidad aristotélica cae Siger en el determinismo. Maier termina una conjetura suya anterior según la cual el maestro Cambioli citaba las *Quaestiones* ya editadas. Las citas de Cambioli están más bien tomadas del nuevo manuscrito. *E. Elorduy.*

PELSTER, Fr., S. J.: *Literar-historische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin.* Greg, 28 (1947), 78-100.

Expuesto el estado actual de la investigación sobre los Quodlibetos del Doctor Angélico, se discuten especialmente dos cuestiones: respecto a los Quodl. 7-11, cuál de las clases de sus manuscritos es más antigua; respecto al Quodl. 9, si es genuino. Se responde a lo primero que no hay aún argumentos para poder decidir; a la cuestión segunda se responde afirmativamente a base de argumentos externos e internos, y se sostiene que las dudas presentadas contra la genuinidad no pueden invalidarla. *J. Muñoz.*

VERBEKE, GÉRARD: *Les sources et la chronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin au De Anima d'Aristote.* RevPhilLo, 45 (1947), 315-338.

El estudio de De Corte (*Themistius et saint Thomas d'Aquin*, 1932) sobre las relaciones entre la paráfrasis de Themistius al *De Anima* de Aristóteles y el comentario de Santo Tomás sobre la misma obra, contiene todavía hoy una conclusión, que conserva todo su valor. Es la conexión estrecha, a veces literal, entre la paráfrasis de Themistius y el primer libro del comentario de Santo Tomás. Pero, por lo demás, la argumentación de De Corte se basa sobre dos premisas fundamentales, que no parece sean admisibles ya hoy: la fecha asignada por A. Birkenmajer a la traducción latina de la paráfrasis de Themistius y la exclusión de toda utilización de la misma en los dos últimos libros del comentario de Santo Tomás. Las conclusiones del nuevo estudio son las siguientes:

1.ª La comparación del comentario de Santo Tomás con la paráfrasis de Themistius demuestra concordancia perfecta, a veces literal, entre estas dos obras y, por tanto, la dependencia del primero respecto del segundo. La fecha en que fué traducida al latín la paráfrasis por Guillermo de Moerbeke y el carácter particular del primer libro del comentario de Santo Tomás, con relación a los otros, permiten referir esta obra a los años 1268 y 1269, siendo el primer libro de origen italiano; los otros dos redactados en París.

2.ª Puesto que el *De spiritualibus creaturis* es de origen italiano y no puede remontar su origen más allá del fin del 1267, es posible fijar con bastante precisión la fecha de composición de esta obra entre el fin de 1267 y el fin de 1268 .

3.ª Para las cuestiones disputadas *De malo*, se puede fijar la fecha del *terminus a quo* (1267); pero queda sin decidir la fecha de su terminación.

4.ª Ha sido también posible obtener una información precisa, relativa a la fecha de la *Prima pars* de la *Summa*: la tercera parte de esta *Pars* (q. 79 a la q. 119) no puede haber sido escrita antes de finalizar el 1267, y hay que colocarla, por consiguiente, lo más pronto durante los primeros meses del 1268. Dato precioso: sabemos con certeza que Santo Tomás en 1268 trabajaba todavía en la primera parte de la *Summa*.

La edición crítica de la traducción latina de la paráfrasis de Themistius al *De Anima* de Aristóteles permitirá, a quienes se interesen por las fuentes del pensamiento tomista, medir exactamente lo que el Doctor Angélico debe al pensamiento claro y limpio del filósofo neoplatónico. *J. Echarri.*

BLANCO, GUILLERMO: *El concepto de pasión en Santo Tomás.* Sapientia, 3 (1948), 128-146.

El fundamento de la teoría de Santo Tomás sobre la pasión está en la unión sustancial del compuesto humano. Entiende la pasión en un triple sentido. Los elementos

esenciales de la pasión, en su sentido más propio, son un acto o movimiento del apetito sensitivo, provocado por la representación sensible del bien o del mal con intervención del instinto, y acompañado de alteración corporal, que pertenece a la esencia de la pasión como su elemento material. Hay que distinguir la "passio corporalis", que es el dolor o placer provenientes del sentido, sin que se dé tendencia apetitiva, y la "passio animalis", vinculada a la fantasía y al instinto. En la primera, la alteración corporal precede. En la segunda sigue. El apetito sensitivo se divide en concupiscible —cuyo objeto formal es sencillamente el bien o el mal—e irascible—cuyo objeto formal es precisamente la "ratio ardui". Las pasiones elementales del apetito concupiscible respecto del bien son: amor, deseo, gozo. Respecto del mal: odio, horror, tristeza. Las del apetito irascible, respecto del bien: esperanza y desesperación. Respecto del mal: audacia, temor e ira. No se da pasión del apetito irascible respecto de un bien presente; pero sí sobre un mal presente. La pasión del apetito irascible supone la del concupiscible, pero se acerca más a las facultades superiores. *J. Echarri.*

CARLINI, A.: *S. Tommaso e il pensiero moderno.* GiordiMet, 2 (1947), 1-13.

A primera vista Santo Tomás se despega del espiritualismo moderno, que siente más afinidades con San Agustín. Este cristianizó el neoplatonismo, elevando al hombre sobre el mundo, haciendo del hombre, con una mirada a Dios, el centro de su filosofía. Santo Tomás cristianizó el aristotelismo haciendo centro en el mundo, pero como escala para Dios, mediante las cinco vías. La filosofía de Santo Tomás quedó quizá resabiada del intelectualismo racional, seco y desinteriorizado del Estagirita, dirección extrinsecista que tendría una manifestación teológica en las tesis tomistas de la gracia y auxilios sobrenaturales. San Agustín, en cambio, revalorizaría más el sentido de la interioridad (espiritualidad), ya en su concepto de filosofía como reina de las ciencias, no por dominarlas a todas, sino por comenzar por el mismo sujeto, el hombre. La verdad entera es que Santo Tomás no se opone, sino completa a San Agustín señalando el mundo externo como vía de acceso a la interioridad y a Dios; y viceversa, a la luz del espiritualismo contemporáneo, "Thomas eget Augustino qui eum compleat" (página 13). *L. M. G.*

OROMÍ, MIGUEL, O. F. M.: *Teoría de las distinciones en el sistema escotista.* VV, 5 (1947), 257-282.

El P. Oromí pretende en este artículo esclarecer la famosa cuestión de las distinciones escotistas y hacer ver su conformidad con la visión sistemática de la escuela franciscana. De este modo la figura, tan maltratada del V. Duns Scoto, resaltará más sin "hacer sombra a otra hornacina".

Para dar el sentido exacto de las distinciones formales, presenta tres cuadros o esquemas, en íntima relación y correspondencia mutua: de las identidades, de las distinciones y de las composiciones, con los que explica la naturaleza de las distinciones escotistas, que pueden llamarse: *real secundum quid,* formal; *ex natura rei,* virtual; *cum fundamento in re,* modal; si bien algunos de estos términos no tienen igual significado que en la escuela tomista. La posición de Escoto tiene sus raíces profundas en una posición crítica propia, según la cual todo concepto, si no se trata de sinónimos, representa una realidad o una perfección concretizada en la misma cosa. Por tanto, la distinción entre conceptos no es meramente mental, sino también real, por tratarse de varias realidades metafísicas o formalidades de una misma cosa.

La posición de Escoto en la escuela franciscana no es la de inventor o creador, sino más bien la de sistematizador y perfeccionador de la terminología, dado que las distinciones formales adquieren ya su sentido completo en diversos autores anteriores, desde San Buenaventura, los cuales a su vez se apoyan en otros más antiguos, incluso en San Agustín.

Por último, señala el P. Oromí como raíces sistemáticas de tales distinciones: en el orden ontológico, el ejemplarismo metafísico; en el orden gnoseológico, el realismo de nuestros conceptos y la intuición intelectual del singular; e indica su largo alcance filosófico-teológico, hasta constituir las distinciones formales el carácter propio del llamado sistema escotista. *A. Fabrat.*

FEYS, R.: *Guillaume d'Ockam théoricien de la connaissance*. RevPhilLo, 46 (1948), 188-201.

Se trata de reproducir y de discutir las grandes líneas de la obra de R. Guelluy (*Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockam*. Lovaina-París, 1947). Se analiza únicamente la parte filosófica. Desde hace algunos años se ha caído en la cuenta que había realmente lugar a pensar en una síntesis de Ockam, y que el viejo maestro tenía sobre el conjunto de la Filosofía puntos de vista minuciosamente ligados. Es esta la tesis que confirma Guelluy. Contra lo que se ha repetido tantas veces, Guelluy piensa que Ockam, como sus antecesores, ha querido permanecer fiel a los métodos de la filosofía aristotélica y a los datos de la fe. Su actitud resulta de una teoría del conocimiento estrictamente coherente, condicionada a la ley con una lógica aristotélica, y por la idea agustiniana de una omnipotencia divina absoluta. Esta teoría del conocimiento deja lugar para una metafísica, que se puede caracterizar como realismo en el sentido moderno y que se acaba en un teísmo voluntarista.

Guelluy repite con insistencia el pensamiento de que Ockam está dirigido por su lógica. Esto es exacto, si se habla de lógica en un sentido muy amplio, es decir, no de la lógica formal, ni de la lógica formal completada por una teoría de la deducción o por una gramática especulativa, sino mucho más generalmente de la lógica como una cierta actitud del espíritu. Es preciso conceder a Guelluy que Ockam permanece enteramente medieval y que cierra él la era de las síntesis. En Ockam el método aprendido de Aristóteles se fija y se esclerotiza rígidamente. El pensamiento de la Edad Media marca en él sus límites, haciéndose cerrado. *J. Echarri.*

DELORME, FERD., O. F. M.: *Question de P. J. Olivi "Quid ponat ius vel dominium" ou encore "De signis voluntariis"*. Ant, 20-21 (1945-1946), 309-330.

Existen dos manuscritos de esta "Quaestio" de Olivi. El de la Biblioteca Nacional de Florencia, Conv. soppr. cod. 671. G. 1. f. 6a, y el de la Vaticana, lat. 4986, f. 120r-129v. Aquí se reproduce el texto de la Vaticana. En una breve introducción se subraya el mérito de esta pieza oliviana, se resume su contenido y se recuentan las veces que el propio Olivi, en otros escritos, remite expresamente a esta "Quaestio", como indicio del cuidado especial que debió poner en su redacción y del valor que a sus propios ojos tenía como expresión de su pensamiento. Investiga Olivi si los términos: *Auctoritas, jus, potestas, debitum, obligatio*... suponen en su sujeto alguna realidad o ninguna. Responde que estos términos, lejos de ser palabras vacías, expresan hábitos muy reales. Sin embargo, la realidad designada no hay que concebirla como una esencia nueva, sobreañadida a la persona, puesto que se trata de algo espiritual, expresión de la ley moral o del orden humano, subordinado a su vez al orden natural y, en definitiva, al divino. Todo esto se hace extensivo igualmente a los signos exteriores de la jurisdicción, a los "signa voluntaria", códigos, leyes, testamentos..., a los que da valor la voluntad de un hombre, y a los signos sagrados, que son los sacramentos, instituidos por la voluntad de Cristo. Por esta prolongación de la teoría se ha debido colocar en el manuscrito esta "Quaestio" inmediatamente antes del tratado de los sacramentos, al que sirve de prólogo intencionado. *J. Echarri.*

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

BALMES, en el primer centenario de su muerte (1848-1948).— PENSAMIENTO, vol. 3 (1947), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 336 págs., 40 ptas. (A los suscriptores de PENSAMIENTO: 20 ptas.)

Colaboran en este número el Excmo. y Rvdmo. Dr. D. Fidel García, los Sres. Tomás Carreras Artau, Pedro Font Puig, Marcial Solana, Clemente Villegas y Camilo Riera, los PP. Miguel Florí (†), José Sauret, Jesús Muñoz, Jaime Echarri, Miguel Batllorí y Jesús Iturrioz.

SUAREZ, en el IV centenario de su nacimiento. — PENSAMIENTO, vol. 4 (1948), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 648 págs., 90 ptas. (A los suscriptores de PENSAMIENTO: 60 ptas.)

Hace la presentación de este número extraordinario el Excmo. Sr. D. José Ibáñez Martín, Ministro de Educación Nacional. Colaboran en él: el Excmo. Sr. Dr. D. Fidel García, los Sres. Dres. Marcial Solana, Juan F. Yela, Heinrich Rommen, Ignacio Alcorta, Antonio Ferreiro y Antonio Alvarez de Linera, los PP. Jesús Iturrioz, José Hellín, Juan Roig, Luis Martínez Gómez, Eleuterio Elorduy, José M.ª Alejandro, Ignacio Gómez Robledo, Eustaquio Guerrero y Ramón Ceñal.

Se cierra el número con una Bibliografía Suareciana, que ocupa 35 páginas, en tipo mínimo, preparada por el P. Jesús Iturrioz.

S. VANNI ROVIGHI: *Introducción al estudio de Kant.*—Presentación y traducción por Ramón Ceñal, S. I.—Un volumen de 20 × 14 cms., 232 págs.

Ediciones FAX - Zurbano, 80 - *Madrid*

CRONICA

ESPAÑA

Congreso Internacional de Filosofía.

Con ocasión del IV centenario del nacimiento del P. Francisco Suárez y del I centenario de la muerte de Jaime Balmes, organizado por el Instituto "Luis Vives", de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, se ha celebrado en Barcelona, del 4 al 10 de octubre, un Congreso Internacional de Filosofía.

En la sesión de apertura, después de unas palabras de salutación del presidente del Congreso, doctor D. Juan Zaragüeta, el catedrático de la Universidad de Barcelona, doctor D. Tomás Carreras Artáu, pronunció un discurso sobre *Aportaciones hispanas al curso histórico general de la filosofía*. A continuación el ministro de Educación Nacional, D. José Ibáñez Martín, expuso con elocuentes palabras la significación internacional y nacional del Congreso.

En la sesión de clausura, celebrada en Vich, ciudad natal de Balmes, el secretario general del Congreso, doctor D. Raimundo Panikker, dió cuenta resumida de los trabajos realizados. Habló después D. Juan Zaragüeta sobre *Balmes, doctor humano*. Clausuró el acto el señor presidente de las Cortes Españolas, D. Esteban Bilbao.

La labor del Congreso se distribuyó en las secciones siguientes:

I. Problemas del conocimiento (presidente, D. Juan Zaragüeta).
II. Ciencia y filosofía (presidente, D. Pedro Font y Puig).
III. Metafísica (presidente, D. Angel González Alvarez).
IV. Filosofía social y jurídica (presidente, D. Tomás Carreras Artáu).
V. Historia de la Filosofía (presidente, R. P. Fernando María Palmés, S. I.).

Damos a continuación la relación de las ponencias y comunicaciones presentadas, distribuídas por secciones.

1.ª *Sección. Ponencias*:

G. Van Riet (Lovaina): *Le problème moral et son epistémologie particulière.*
L. Stefanini (Padua): *Il criterio d'autorita nella vita e nella scienza umana.*
M. Solana (Santander): *Los primeros principios del conocimiento en orden a la demostración, en el P. Suárez.*
R. Roquer (Barcelona): *Lo vital y lo reflexivo en el pensamiento humano: sus repercusiones en la filosofía religiosa.*

Comunicaciones:

J. María Alejandro (Comillas): *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista y Esencia y valores del conocimiento humano.*
F. Amerio (Turín): *Breve nota sulla critica del Balmes alla gnoseologia vichiana.*
R. Balbín Lucas (Madrid): *Esquema causal del lenguaje humano.*
M. Cruz Hernández (Granada): *La intencionalidad en la filosofía, en Suárez.*
M. De Corte (Lieja): *L'experience et la verité.*
O. N. Derisi (La Plata. R. Arg): *Balmes, filósofo del sentido común.*
M. Ferro (Santiago): *Los juicios sintéticos a priori en Suárez y Kant.*
A. Guzzo (Turín): *Hominis vita et inquisitio philosophica.*
M. de Iriarte (Salamanca): *Filosofía humanística y psicología.*
M. Lepée (Moulins, Allier): *Vie mystique et pensée rationelle.*
A. Moxó (Barcelona): *El saber y el hacer: sus problemas.*

J. Muñoz (Comillas): *Aprehensión de valores* y *Lo físico, lo fisiológico y lo psicológico en el conocimiento.*
J. Palop (Valencia): *Teoría del conocimiento y fenomenología.*
C. Riera (Vich): *Actitud inicial de Balmes en la teoría del conocimiento.*
E. Roses (San Miguel, Rep. Arg.): *El problema crítico según Balmes.*
F. Balbuena (Salamanca): *Unificación del pensar.*
F. Urmeneta (Barcelona): *Etica del conocimiento al margen de Balmes.*
L. Veuthey (Roma): *El conocimiento humano: su naturaleza y su valor crítico.*
J. Viale (París): *Phenomenologie de l'absence.*

2.ª *Sección. Ponencias:*

J. Pemartín (Madrid): *Ontología de lo temporal y la ciencia actual.*
F. D. Dubarle Paris): *La connaissance scientifique et la Cosmologie.*
P. Font y Puig (Barcelona): *La doble vida orgánica y psíquica en la unidad del hombre.*
J. Echarri (Oña-Burgos): *Carácter cuasiconceptual del espacio y del tiempo*
J. F. Yela: *Espacio y tiempo en Suárez.*

Comunicaciones:

A. de la Virgen del Carmen (Avila): *Introducción a la filosofía: su naturaleza.*
C. Abranches (Braga): *A exactidão do conhecimento físico e matemático.*
E. H. Beth (Amsterdam): *Scientific Philosophy: its aims and means.*
E. Castelli (Roma): *Lo incontroversibile e la storia.*
M. Cazin: *La realidad y el desarrollo estructural de las teorías físicas.*
Delpech: *Les ondes de Berges et le psychisme.*
J. L. Destouches (París): *La réalité et le development structurel des théories physiques.*
C. Finlayson (Cambridge, U. S. A.): *Una teoría del tiempo.*
J. Gamecho (San Sebastián): *Tiempo y espacio.*
D. Nobre Santos (Lisboa): *Clasificaçao das ciencias.*
E. T. O'Doherty (Dublin): *Experimental evidence and the theory of abstraction.*
F. M. Palmés (Barcelona): *Lo físico, lo fisiológico y lo psíquico consciente e inconsciente.*
R. Panikker (Madrid): *Unidad física del tiempo.*
J. Paulus (Lieja): *Les grandes attitudes métaphysiques et leurs présupposés psychologiques.*
L. Prieto Delgado (Madrid): *Azar, determinismo y física* y *Notas sobre el concepto de tiempo y su relación con los de espacio y movimiento.*
B. Puyvrallée (Cher): *L'space et le temps dans la physique moderne.*
R. Renoirte: *Necesidad ineludible de la crítica de las nociones de la física.*
J. Ros: *Necesidad y contingencia en el mundo real.*
J. Viard (París): *Caractère réel des entités de la phisique moderne.*
H. K. Wein (Goettingen): *Erkenntnistheorie als Bindeglied zwischen Philosophie and Phisik.*

3.ª *Sección. Ponencias:*

J. Hellín (Madrid): *El ser esencial y el ser existencial en el ser creado, desde el punto de vista suareciano.*
E. Gómez Arboleya (Granada): *Dios y la creación en la metafísica de Suárez.*

Comunicaciones:

A. de San José (Oviedo): *El ser y su concepto.*
J. I. Alcorta La Laguna): *Filosofía de la existencia en Suárez.*
G. Bontadini: *La struttura della metafisica.*
R. Busa Gallarate): *Immanenza e trascendenza.*
J. Carreras Artáu (Barcelona): *Balmes y el idealismo trascendental.*

O. N. Derisi (La Plata. República Argentina): *La persona humana frente a la triple trascendencia: objetiva, real y divina.*
A. Dockx (Lovaina): *Le point de dêpart de la métaphysique thomiste.*
L. Farré (Tucumán, República Argentina): *Fundamentos para una metafísica de los valores en Aristóteles y los valores estéticos en la filosofía de Aristóteles.*
G. Fraile (Salamanca): *Desarrollo histórico de la noción de metafísica.*
A. González Alvarez (Murcia): *Concepto balmesiano de la metafísica.*
R. Gradi (Siena): *Filosofía e metafísica.*
H. Lladó (Manresa): *El ser y su concepto.*
S. Mañero (Gijón): *Etica metafísica. Etica teológica.*
A. de Miranda Barbosa (Coimbra): *Filosofía y metafísica.*
A. Muñoz Alonso (Murcia): *La triple trascendencia: objetiva, real y divina.*
Ortega (Salamanca): *Principios del ser creado.*
J. Planella (Barcelona): *Determinación del sentimiento de la angustia.*
I. Quiles (San Miguel, República Argentina): *Filosofía existencial y filosofía tomista* y *La contingencia del ser finito.*
O. Robles (México): *Noética del contingente y metafísica existencial.*
J. Roig (Barcelona): *Las directrices fundamentales de la metafísica.*
J. L. Santaló (Santiago): *La causa ejemplar.*
D. Santos (Coimbra): *Objeto de la metafísica en Suárez.*
M. F. Sciacca (Génova): *Filosofía e realtá spirituale.*
F. Sureda Blanes (Palma de Mallorca): *El ser real y el ser ideal.*
T. Urdanoz (Salamanca): *Filosofía de los valores y filosofía del ser.*
F. J. von Rintelen (Maguncia): *Philosophie der Endlichkeit.*
J. F. Yela (Madrid): *Modo y límite en Suárez.*
J. Zaragüeta (Madrid): *Ser y valer.*
V. M. Zúñiga (México): *Vivencia de la metafísica existencialista de un hispanoamericano.*

4.ª *Sección. Ponencias:*

N. de Anquín (Córdoba, República Argentina): *La jerarquía de bienes en el orden jurídico y económico.*
F. J. Von Rintelen (Maguncia): *Fondement métaphysique du bien moral.*

Comunicaciones:

P. M.ª Abellán (Roma): *Posición de Suárez ante el conflicto entre la libertad y la obligación probable.*
S. Alonso Fuego (Valencia): *Notas para una filosofía jurídica en Saavedra Fajardo.*
J. Caamaño (Santiago): *La mutabilidad del Derecho natural, en Suárez.*
N. Campagnola (Pisa): *Che cosa è filosofia del diritto.*
D. Cardoner (Barcelona): *Contribución a la teoría de la ley y del estado.*
J. Carreras Artáu (Barcelona): *Antecedentes de la doctrina jurídica internacional de Vitoria y Suárez en la filosofía española del siglo XV.*
R. Ceñal (Madrid): *Los fundamentos metafísicos de la moral, según Suárez.*
F. Elías de Tejada (Salamanca): *Balmes y la tradición política catalana (nueva interpretación del pensamiento político de Balmes).*
R. Gambra (Pamplona): *Valor y sentidos actuales de la sociología.*
C. Giacon (Padua): *La naturalitá dell'organizacione statale secondo il Suárez.*
I. González Moral (Comillas): *La naturaleza humana, norma constitutiva de la moralidad.*
A. Groppali (Milán): *Il diritto naturale e la giustizia.*
G. Hoyois (Bruselas): *L'importance des sociétés primaires dans l'éducation de la vie sociale.*
E. Iglesias (México): *El problema social contemporáneo y los principios de la filosofía social en Suárez.*
P. Jarlot (Montgré). *Suárez, la democratie et le pouvoir absolu.*
M. Legendre: *La valeur pratique de la pensée espagnole.*

D. Toledano (Le Pecq): *La conception de la souveraineté dans la philosophie politique de Suárez.*

A. Sarmiento (Las Palmas): *El conocimiento moral y el clima temporal en nuestro siglo.*

J. Todolí (Madrid): *Contenido estricto de la filosofía de la religión como disciplina separada.*

P. Vila Creus (Barcelona): *La moralidad y sus problemas.*

F. J. Rintelen (Maguncia): *San Alberto Magno y el "Ordo bonorum".*

A. Wyllemann (Lovaina): *Del bien, como fundamento metafísico del Derecho y de la moral.*

5.ª *Sección. Comunicaciones:*

A. Alvarez de Linera (Madrid): *El alma de los animales en la doctrina de Balmes.*

M. Batllori (Roma): *Per la storia della fortuna del Balmes in Italia* y *Les fonds manuscrits de Suárez dans les bibliothèques et les archives de Rome.*

L. Bogliolo (Turín): *El platonismo cristiano en Jaime Balmes.*

J. Chevalier (París): *Du rôle de la pensée espagnole dans la restauration de l'humanité integrale.*

C. Dalmases (Roma): *La biblioteca particular de Balmes.*

F. Elías de Tejada (Salamanca): *Suárez y Hobbes, como pensadores políticos.*

J. O. Fleckenstein (Basilea): *L'aristotelisme de Suárez et la méthode fonctionnaliste dans la pensée scientifique de Leibniz.*

M. J. González Haba (Madrid): *Filosofía y ciencia en Séneca.*

J. Goubier (París): *Les deux XVII siécles.*

E. Heras (Bombay): *La duración de presente en la filosofía de la India.*

L. E. Palacios (Madrid): *De Balmes a Husserl.*

J. Iriarte (Madrid): *La proyección de una gran metafísica sobre Europa.*

R. de Mattei (Roma): *Anticipazioni di concetti politichi moderni in Suárez.*

J. Muñoz (Comillas): *Doctrina de Suárez sobre el proceso psicológico del acto libre.*

J. Muñoz: *El origen de las ideas en Suárez y Balmes: paralelo.*

J. Perdomo (Madrid): *El problema de la trascendencia de Dios en Pascal.*

F. L. R. Sassen (La Haya): *L'influence de Suárez dans les Universités du Pays-Bas au XVII siècle.*

J. R. Sepich (Mendoza, República Argentina): *Naturaleza de la filosofía primera o metafísica en Suárez.*

D. M. F. De Vos (Lovaina): *L'aristotelisme de Suárez et sa théorie de l'individuation.*

M. Winowska (París): *Un aspecto inédito de Balmes.*

P. Wolff (Bonn): *Philosophes chrétiens alemands contemporains.*

D. Woodruff (Londres): *Balmes and Englisch catholici's view.*

Además del trabajo particular de las secciones, se celebraron dos sesiones plenarias, en las cuales intervinieron, sucesivamente, los profesores Yela Utrilla y De Corte: aquél, sobre *Suárez y la unidad de la filosofía;* el segundo, sobre *Le message de Balmes.*

El Congreso de Barcelona, primero de este género celebrado en España, a pesar de las no pequeñas dificultades que a su realización se oponían, ha constituido un éxito muy lisonjero. Plácemes sinceros merecen por ello muy especialmente los señores Zaragüeta y Panikker, presidente y secretario del Comité Ejecutivo. El número de congresistas activos ha pasado de 150, pertenecientes a 15 naciones distintas: Alemania, Argentina, Bélgica, Colombia, España, Francia, Holanda, Estados Unidos, India, Inglaterra, Irlanda, Italia, Méjico, Polonia, Portugal y Suiza. El número de comunicaciones recibidas ha sido 130. Han enviado su adhesión 104 Universidades e Instituciones de estudios superiores.

ESPAÑA

Conmemoración oficial del IV centenario del nacimiento del P. Francisco Suárez.

Bajo el alto patronato del Jefe del Estado y con la colaboración de las Universidades de Coimbra, Granada, Valladolid y Salamanca, ha tenido lugar en la segunda quincena de octubre próximo pasado la conmemoración oficial del IV centenario del nacimiento del P. Suárez. Además de las Universidades citadas han estado representadas en los actos conmemorativos las siguientes Universidades e Instituciones: Pontificia Universidad Gregoriana, Universidad Católica de Lovaina. Facultades Católicas de Filosofía de Bruselas y Namur, Facultades Católicas de Lyon, College of St. Thomas, de St. Paul (Estados Unidos), Facultad Pontificia de Filosofía de Braga, Universidades civiles de Madrid, Santiago de Compostela, Murcia, Lisboa, París, Oxford, Bolonia, Maguncia y Tucumán; Universidades Pontificias de Comillas y Salamanca, Universidad Comercial de Deusto (Bilbao), Colegios Máximos de Sarriá (Barcelona), de Granada, de Oña (Burgos) y de Chamartín de la Rosa (Madrid), de Lovaina, de Heythrop (Inglaterra), Fundación Victoria-Suárez, de Buenos Aires; Asociación Francisco Vitoria (Madrid), Instituto "Francisco de Vitoria", "Luis Vives" y "Francisco Suárez", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), Instituto de Estudios Políticos (Madrid) y las revistas *La Civiltá Cattolica* (Roma) y *Razón y Fe* (Madrid).

El día 15 de octubre, en el paraninfo de la Universidad de Granada, tuvo lugar la solemne sesión de apertura del centenario. Presidió el acto el ministro de Educación Nacional. Hicieron uso de la palabra D. Antonio Marín Ocete, rector de la Universidad granadina; D. Atilio Dell'Oro Maini, presidente de la Fundación Vitoria-Suárez, de Buenos Aires; el profesor Felice Bataglia, de la Universidad de Bolonia, leyó un mensaje personal de adhesión al centenario, del ministro italiano de Educación, excelentísimo Sr. Guido Gonella; D. César F. G. Castañón, vocal de la Comisión Permanente del Centenario, dió lectura de otras adhesiones recibidas; el Sr. Martins Moreira, vicerrector de la Universidad de Coimbra, pronunció elocuentes palabras para expresar la cordial participación de la misma Universidad en estas fiestas jubilares. Finalmente, el Excmo. Sr. D. Raimundo Fernández Cuesta, ministro de Justicia, expuso en magistral discurso inaugural las doctrinas jurídicas del Doctor Eximio y su particular vigencia en la presente realidad española.

En las sesiones de estudios celebradas en Granada los días 15 al 17 de octubre, se leyeron los siguientes trabajos:

Profesor James L. Brierly (de la Universidad de Oxford): *Francisco Suárez y su visión de una comunidad internacional.*

Profesor E. Gómez Arboleya (de la Universidad de Granada): *Francisco Suárez y la cultura española.*

P. José de Aldama, S. I. (del Colegio Máximo de Cartuja, Granada): *El sentido moderno de la mariología de Suárez.*

Profesor H. Rommen (del College of St. Thomas, de St. Paul, Estados Unidos): *Ley y libertad en la teoría de la ley del Estado, de Suárez.*

Prof. A. Truyol (de la Universidad de Murcia): *El objetivismo ético de Suárez y su significación en la historia.*

Profesor A. Miranda Barbosa (de la Universidad de Coimbra): O *principio suareçiano da individuaçao.*

Profesor W. Onclin (de la Universidad Católica de Lovaina): *La souveraineté de l'Etat selon Suárez.*

Profesor C. Barcia Trelles (de la Universidad de Santiago): *Suárez, la escuela internacional española y el mundo presuariano.*

P. Pedro Abellán, S. I. (de la Pontificia Universidad Gregoriana, de Roma): *Semblanza del P. Suárez como teólogo-moralista.*

El día 17 por la mañana, después de solemne desfile académico, se celebró en la catedral granadina una ceremonia religiosa, en la que hizo uso de la palabra el excelentísimo y Rvdmo. Sr. Dr. Santos Olivera, arzobispo de la diócesis.

El día 19 fué inaugurada en la Biblioteca Nacional de Madrid una Exposición Bibliografía de la Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650. En este acto, presidido por el Ilmo. Sr. D. Pedro Rocamora, presidente de la Comisión Permanente del Centenario, y el Excmo. Sr. Dr. Carneiro Pacheco, embajador de Portugal en Madrid, hicieron uso de la palabra el P. Ramón Ceñal, S. I., y el profesor Lopes de Almeida, bibliotecario de la Universidad de Coimbra; el P. Ceñal expuso el significado de la Exposición y los criterios observados en la selección de los libros presentados; el Sr. Lopes de Almeida habló de *Novos escritos de Suárez na Biblioteca da Universidade de Coimbra*. La Exposición, que llenaba dos grandes salas, presentaba en la más amplia y principal de ellas el magno e impresionante conjunto de la escolástica española y portuguesa del Siglo de Oro; los 26 tomos del Doctor Eximio ocupaban lugar preferente; en vitrina de honor aparecía la edición príncipe de sus *Disputationes Metaphysicae*. Fruto permanente de esta Exposición es el *Repertorio de Fuentes Impresas de la Filosofía Española y Portuguesa de 1500 a 1650*, compuesto bajo la dirección del P. Ceñal por personal técnico de la Biblioteca Nacional y editado por la Dirección General de Propaganda: forma un volumen de 174 páginas y 48 láminas con reproducciones de portadas de obras más representativas por su valor tipográfico y significación científica.

En Madrid tuvieron lugar también los días 20 y 21 dos solemnes actos académicos. En el primero, presidido por su Excia. Rvdma. el Sr. Obispo de Madrid-Alcalá, director del Instituto "Francisco Suárez", después de breves intervenciones del Sr. Rocamora y del Sr. Gascón y Marín, presidente de la Asociación Francisco de Vitoria, pronunció una conferencia el profesor Dell'Oro Maini sobre "La influencia de Suárez en América y su actualidad en el Derecho internacional". Este acto se celebró en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. El segundo tuvo lugar en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación; habló en primer término el académico don Wenceslao González Oliveros; el profesor Marcel Silbert, de la Universidad de Paris y director de la Escuela de Estudios Superiores Internacionales, leyó un profundo estudio sobre el tema "Paralelo entre Suárez y Jean Bodin". Cerró el acto con elocuents palabras el Excmo. Sr. D. Esteban Bilbao, presidente de las Cortes Españolas. Honró con su presencia esta sesión el Sr. Fernández Cuesta, ministro de Justicia.

El día 23, de tránsito hacia Valladolid, los miembros del Centenario suareciano asistieron en Segovia a un solemne acto académico celebrado en la iglesia del antiguo Colegio de la Compañía, del que fué maestro Francisco Suárez: el Sr. Pérez Villanueva, gobernador civil de la provincia y catedrático de la Universidad de Valladolid, recordó en elocuente discurso los años de estancia del Doctor Eximio en la vieja ciudad castellana; el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo Dr. D. Daniel Llorente cerró el acto con palabras de mucha unción, justamente ponderativas de la gran virtud y santidad del teólogo granadino.

En Valladolid, el día 24, tuvo lugar la sesión de clausura del cursillo de estudios suarecianos organizado por aquella Universidad. En este cursillo intervinieron en las sesiones precedentes los señores:

Profesor Alejandro Herrero (de la Universidad de Valladolid): "La aportación de Suárez a la ciencia jurídica internacional".

P. Olis Robleda, S. I. (de la Universidad de Comillas): "Doctrina de Suárez sobre las leyes irritantes".

Profesor A. Díez Blanco (de la Universidad de Valladolid): "Suárez y el espíritu del Renacimiento español".

P. José María Alejandro, S. I. (de la Universidad de Comillas): "La filosofía del conocimiento en Suárez y Kant".

Profesor Eustaquio Galán (de la Universidad de Valladolid): "La significación histórica de Suárez en el pensamiento español".

En la sesión de clausura hablaron el profesor Juan del Rosal, decano de la Facultad de Derecho de Valladolid, sobre "Algunos aspectos penales del pensamiento de Suárez", y el Excmo. Sr. D. Mariano Puigdollers, catedrático de la Universidad de Madrid y director general de Asuntos Eclesiásticos, que disertó sobre "La ley justa en Suárez". Cerró la sesión con breves palabras el Magfco. y Excmo. Sr. Rector. A continuación, en el vestíbulo del palacio universitario de Santa Cruz, el R. P. Cán-

dido Mazón, S. I., descubrió una lápida conmemorativa que la Universidad dedica al insigne teólogo y filósofo.

Salamanca exaltó la memoria de Suárez con solemnes actos religiosos y académicos los días 26 y 27 de octubre. En la iglesia del Real Colegio de la Compañía de Jesús, la Clerecía celebró solemne funeral: pronunció la oración fúnebre el Excmo. y reverendísimo Sr. Dr. D. Fidel García, obispo de Calahorra. En las sesiones de estudios, celebradas en el aula magna de la histórica Universidad salmantina, se leyeron las siguientes ponencias:

Profesor J. L. Brierly: "La comunidad internacional en Suárez y el mundo y los Estados de hoy".

P. Mauricio de Iriarte (de la Pontificia Universidad de Salamanca): "El hombre Suárez y el hombre en Suárez".

Profesor Felice Bataglia (de la Universidad de Bolonia): "Società civile ed autorità nel pensiero di Francisco Suárez".

Profesor Mario Brandão (archivero de la Universidad de Coimbra): "Novos documentos sobre a livraria do P. Suárez".

Profesor Teodoro Andrés Marcos (vicerrector de la Universidad de Salamanca): "El superinternacionalismo de Suárez en su tratado *De Legibus*".

El profesor Bataglia leyó también un elocuente mensaje latino que con ocasión del centenario suareciano la Universidad de Bolonia dedica a la "Alma Mater" salmantina.

En el antiguo colegio de la Compañía (hoy Aspirantado del Beato Avila), donde Suárez inició su vida religiosa y más tarde escribió las *Disputationes Metaphysicae*, se descubrió una lápida para perpetua memoria de su nombre glorioso y de su obra inmortal. En este acto pronunció breves palabras el decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Salamanca, D. Nicolás Rodríguez Aniceto.

Honró con su presencia varios de estos actos el prelado de la diócesis salmantina, Excmo. y Rvdmo. P. Fr. Francisco Barbado, O. P.

Los actos jubilares de este IV centenario del nacimiento de Suárez culminaron en la ciudad de Coimbra, de tan gloriosa tradición universitaria, segunda patria en verdad de nuestro Doctor Eximio. Las jornadas conimbricenses comenzaron el día 29 por la tarde. Se celebró en ella larga sesión de estudios, brevemente interrumpida por rápida visita al nuevo archivo universitario. Se dió lectura a las siguientes ponencias:

Profesor Cabral de Moncada (de la Universidad de Coimbra): "O vivo e morto na filosofia do direito de Suárez".

Profesor Antonio de Luna (de la Universidad de Madrid, vocal de la Comisión Permanente del Centenario): "El concepto del *ius gentium* en Suárez".

P. Domingos Mauricio, S. I. (director de la revista *Broteria*): "Suárez, conselheiro do seu tempo".

Profesor Delfim Santos (de la Universidad de Lisboa): "Objeto da metafísica en Suárez".

P. Joaquín Salaverri (de la Universidad de Comillas): "La eclesiología de Suárez".

Reverendo profesor Régis Jolivet (decano de la Facultad Católica de Filosofía de Lyon): "El *vinculum substantiale* en Suárez".

El día 31 por la tarde, en la majestuosa "Sala grande dos actos" de la histórica Universidad, tuvo lugar la solemne sesión de clausura de la conmemoración oficial del centenario suareciano. El acto, que revistió extraordinario esplendor, se desarrolló según el tradicional ceremonial de la Universidad conimbricense, en verdad severo e impresionante. Lo honraron con su presencia los Excmos. Sres. Pires de Lima y Caeiro da Mata, ministros portugueses de Educación y Asuntos Exteriores, respectivamente. Entre las personalidades españolas figuraban los Sres. Alcázar, director general de Enseñanza Universitaria; Bordonau, director general de Archivos y Bibliotecas; Conde, director del Instituto de Estudios Políticos; Albareda, secretario general del Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Legaz Lacambra, rector de la Universidad de Santiago, etc., etc. Junto a la presidencia, que ocupaba el Magfco. y Excmo. Sr. doctor Maximino Correia, rector de la Universidad, tomaron asiento el ministro español de Educación Nacional, Sr. Ibáñez Martín; el embajador de España en Lisboa, D. Nicolás Franco; el director general de Propaganda, D. Pedro Rocamora, y el excelentísimo y Rvdmo. Sr. D. Fidel García, obispo de Calahorra. Después de breves palabras de salutación del Sr. Rector, hicieron uso de la palabra el profesor Joaquín de Car-

valho (de la Universidad de Coimbra), que disertó sobre "El magisterio de Suárez", y el P. Eleuterio Elorduy (del Colegio Máximo de Oña), que habló del "Epistolario suareciano". A continuación el ministro español de Educación Nacional, Sr. Ibáñez Martín, pronunció un elocuente discurso de clausura: en él hizo un profundo análisis de la teoría suareciana del poder con atinadas aplicaciones a la actual realidad política de los pueblos ibéricos.

En el banquete de gala ofrecido por el rector de la Universidad en la noche del mismo día 31, fueron aprobadas por aclamación las conclusiones siguientes:

1) Continuar y ampliar el estudio y difusión de las doctrinas de Francisco Suárez.

2) Constituir la "Sociedad Francisco Suárez" de cooperación internacional, cuyos fundadores serán los participantes en esta conmemoración oficial del IV centenario del nacimiento del Doctor Eximio.

3) Los presentes hacen votos por la pronta declaración de las virtudes heroicas del P. Suárez y su glorificación solemne.

Damos a continuación noticia de las comunicaciones recibidas, no leídas en las sesiones de estudios ya mencionadas:

P. José María Alejandro, S. I. (de la Universidad de Comillas): "Diferencias gnoseológicas entre Suárez y Kant".

P. Enrique T. Bartra, S. I. (de la Fundación Vitoria-Suárez, de Buenos Aires): "Suárez y Santo Tomás en la prueba cinesiológica de la existencia de Dios".

P. José María Dalmau, S. I. (del Colegio Máximo de Sarriá): "Valores permanentes de la teología suareciana de la gracia".

P. Eleuterio Elorduy, S. I.: "Suárez, educador".

Profesor Luis Farré (de la Universidad de Tucumán, República Argentina): "Axiología y persona humana".

P. José Hellín, S. I.: "Sobre la esencia de la criatura en cuanto tal".

P. Enrique B. Pita, S. I. (de la Fundación "Victoria-Suárez", de Buenos Aires": "Aristóteles, Santo Tomás y Suárez".

P. Ismael Quiles, S. I. (de la Fundación "Vitoria-Suárez", de Buenos Aires): "Influjo del elemento psicológico en ciertos juicios acerca de los méritos de Suárez".

Profesor Isidoro Ruiz Moreno (de la Fundación "Vitoria-Suárez", de Buenos Aires): "El derecho internacional público y Francisco Suárez".

P. Josef Santeler, S. I. (Innsbruck): "Una contribución a la filosofía de Suárez".

P. Severiano Tavares, S. I. (de la Pontificia Facultad de Filosofía de Braga): "Suárez, suareziano ou tomista no continuo?"

P. Juan Carlos Zaffaroni, S. I. (de la Fundación "Vitoria-Suárez", de Buenos Aires): "La materia prima en Suárez".

El centenario suareciano ha constituído uno de los más grandes acontecimientos de la vida cultural hispanoportuguesa del pasado año 1948. De su significación científica darán cumplida noticias las *Actas* que de él han de publicarse: en ellas tendrán cabida las 24 conferencias pronunciadas durante la quincena de la conmemoración oficial y las comunicaciones recibidas ya mencionadas.

El Consejo de Dirección de PENSAMIENTO se siente obligado a rendir testimonio de su profunda gratitud a los que con su colaboración y entusiasmo más han contribuido a este homenaje tributado al Doctor Eximio y Piadoso; en primer término, al excelentísimo Sr. D. José Ibáñez Martín, ministro de Educación Nacional, y al Ilmo. Sr. don Carlos Cañal y Gómez-Imaz, que con tanta generosidad y largueza han sufragado los gastos, inevitablemente cuantiosos, de tan solemnes fiestas conmemorativas; al presidente y vocales de la Comisión Permanente del Centenario, Ilmos. Sres. D. Pedro Rocamora, D. Mariano Puigdollers, D. Antonio de Luna, D. Enrique Gómez Arboleya, D. Emilio Orozco, D. Manuel Fraga y D. César G. y F. Castañón; a sus infatigables trabajos y desvelos se debe en su mejor parte el éxito logrado. Mención aparte, para más señalada expresión de nuestra gratitud, merecen los Excmos. Sres. Manuel Lopes de Almeida y Guillermo Braga da Cruz, principales organizadores de los actos celebrados en Coimbra, de los cuales todos sus participantes guardarán siempre indelebles recuerdos.

INGLATERRA

El XII Congreso Internacional de Psicología.

Del 23 al 29 del pasado julio se reunió en Edimburgo el XII Congreso Internacional de Psicología, al que asistieron las principales figuras del mundo psicológico.

No pretendemos dar aquí una relación por extenso del mismo; pero los lectores de PENSAMIENTO desearán, sin duda, tener de él una somera idea, ya que los trabajos presentados en un Congreso suelen reflejar los esfuerzos y tanteos de los profesionales de una ciencia para hacerla avanzar, dando prácticamente a conocer la dirección que en la actualidad sigue aquel sector científico.

Una simple confrontación de los temas leídos en las sesiones nos dice que, a pesar de que el estudio del conocimiento, en su acepción más general, suele conservar todavía la preferencia, se nota, no obstante, un corrimiento considerable en el interés de los profesionales hacia la zona dinámica del psiquismo humano. Siguen siendo básicos los estudios de la percepción, del campo sensorial, investigación de la inteligencia, etcétera; pero el estudio de la personalidad y carácter, la conducta del hombre, tanto individual como social, etc., atraen ahora poderosamente la atención de los psicólogos.

Una valoración algo cuantitativa de los trabajos presentados podría ser índice de ello. Cabe, en efecto, agrupar los temas bajo los siguientes títulos generales:

27 estudios sobre la personalidad, carácter, psicoanálisis, subconsciente; 11, sobre psicología social y política; 11, sobre pedagogía y psicología del niño; seis, sobre instintos y vida emocional; 24, sobre tests (de inteligencia y afectividad) y análisis factorial aplicado a los resultados de los mismos.

El conocimiento fué estudiado de propósito en los siguientes trabajos:

Seis, dedicados a la inteligencia; 3, a la introspección; nueve, a la percepción; 10, a las sensaciones visual y auditiva, y cuatro, a la imaginación, atención, lenguaje.

La psicofisiología normal y patológica logró:

Ocho estudios sobre el cerebro; cuatro, sobre psicometría; ocho, sobre patología cerebral; uno, sobre electro-encefalograma.

Además hay que añadir 12 trabajos de carácter general sobre psicología de la edad, psicología de lo "mío", naturaleza de la psicología experimental, etc.

Esto en cuanto al aspecto cuantitativo. Por lo que se refiere a la valoración cualitativa de los estudios presentados (c. 150), a pesar de ser lo más interesante, hemos de pasarlo por alto por caer fuera del ámbito de una nota, pudiendo quedar para una exposición ulterior más amplia. No obstante, ya el mismo Congreso puso de relieve las comunicaciones de tres psicólogos de renombre (como representantes de tres culturas psicológicas bien definidas), dándoles lugar y hora especial fuera de las sesiones ordinarias. Michotte representó a la psicología de lengua francesa, H. S. Landfeld, a la americana, y Bartlett, a la inglesa. Por otra parte, los congresistas supieron pagar tributo con su asistencia concentrada a determinadas sesiones, tanto a la fama merecida de psicólogos como W. Köhler y otros, como a la curiosidad suscitada por determinados temas; v. gr., *Preferencias de figura en los dibujos de un chimpancé* (trabajo realizado por P. Shiller en la colonia de simios de Yerkes amaestrando previamente al animal en el uso del lápiz o marcador), y un "Symposium" sobre la influencia del subconsciente de los padres en reacciones posteriores de los hijos, etc., etc.

Aunque una transcripción de todos los temas presentados no es posible, ofrecemos un núcleo bastante completo de los mismos:

ADRIÁN, E. D. (Cambridge), El mecanismo fisiológico del cerebro.

ALLESCH, J. VON (Cottinga), Líneas fundamentales de una teoría general de la Gestalt.

ANTICH, J. Z. (Valencia), Estudio de la aptitud y tendencia del escolar bien dotado.

BALEY, S. (Polonia), Percepción de la forma, color y tamaño en el niño preescolar.

BARANYAI, E. (Budapest), Examen de la inteligencia intuitiva.

BARDECKI, A. (Londres), Instintos de los mamíferos.

BARNES, T. C. (Filadelfia), Factores psicológicos y fisiológicos en la electro-encefalografía.

BARTLETT, F. (Cambridge), Reto a la Psicología Experimental.

BELL, G. H. (Dundee), Locución con el esófago.
BENDER, M. B., y TEUBER, H. L. (Nueva York), Perturbaciones en la percepción visual consecutivas a lesiones cerebrales.
BIEGELEISEN-ZELAZOWSKI, B. (Varsovia), Problemas psicológicos de orientación vocacional.
BINOIS, M. (París), El estudio genético del pensar conceptual del niño.
BITTERMAN, M. E., y RYAN, T. A. (Cornell), Tensión muscular en el trabajo sedentario.
BRACKEN, H. VON (Braunschweig), Demostración del "Scrib-Oszilloscope".
BRANCA, R. (Roma), La curva de fatiga del niño al mirar *films* blanquinegros y de color.
BUSEMANN, A. (Marburgo-Lahn), Demencia traumática.
CAMPOS, N. (Río de Janeiro) Fundamentos de la actitud fenomenológica de la psicología moderna.
CANTRIL, H. (Princeton), La naturaleza de la percepción y de la percepción social.
CARMICHAEL, H. (Massachusets), Lectura y fatiga visual.
CARUSO A., y ALBERTINI, L. (Roma), La percepción del niño y la interpretación de las imágenes en el cine.
CATELL, R. B. (Illinois), Las dimensiones psicológicas de las naciones obtenidas por análisis factorial.
COX, S. (Londres), El test de Rorschach en los niños.
CRICHTON-MILLER, H. (Harrow-on-Hill), La motivación de la masa en la regresión social.
DEBESE, M. (Estrasburgo), Contribuciones al estudio psicológico del adolescente.
DHIAR, B. (Jamshedpur), La técnica del análisis factorial en la psicología de la personalidad.
DONCEEL, J. (Nueva York), Sugestión en el análisis de sí mismo.
EISENSTADT, S. N. (Jerusalén), Conducta social no-estructurada en una situación de contacto cultural.
EYSENCK, H. J.-SHAPIRO, M.-CROWN, S. (Londres), Actitudes sociales primarias (Symposium).
FAIRBAIRN, W. R. D. (Edimburgo), Contribución al desenvolvimiento de una teoría de "relaciones-objeto" sobre la personalidad.
FRAISSE, P. (París), Teoría psicológica del ritmo.
FRISBY, C. B. (Londres), Recientes direcciones en la psicología industrial en Inglaterra.
FULCHIGNONI, E. (Roma), La creación del arquetipo en el cine.
FURNEAUX, W. D. (Londres), Algunos factores que afectan al cálculo de "g" con particular referencia a la relación de "velocidad" y "poder".
GITTINS, J. (Darlington), Delicuencia juvenil.
GODIN, A. (Dublín), Un estudio analítico del deseo de la muerte.
GOLDMAN, F. (Londres), Influencia de la lactancia natural sobre la formación del carácter.
GOLDSTEIN, K. (Nueva York); JEFFERSON, G. (Manchester); STENGEL, E. (Chichester); MAYER-GROSS, W. (Dumfries); PETRIE, A. (Londres); MEYER, A.; MACKAY, G. W., y PARTRIDGE, H. (Londres), Leucotomia prefrontal (Symposium).
GRIFFITHS, R. (Londres), Un nuevo punto de vista para la valuación del desarrollo mental general en la infancia.
HAMILTON, M. (Londres), Motivación en la educación del adulto.
HEARNSHAW, L. S. (Liverpool), Plan de un curso universitario de Psicología.
HEIM, A. W. (Cambridge), La erudición en la aplicación de los tests de inteligencia.
HERMANN, K. (Edimburgo), Sobre ciertos aspectos del síndrome amnésico asociado a lesiones diencefálicas.
HERON, A. (Manchester), Problemas culturales de personalidad en la educación de los padres.
HUSEN, T. (Estocolmo), Problemas de medición con escala en la moderna Psicometría.
JAMES, H. E. O. (Londres), Actitudes del adolescente y su investigación.
KAFKA (Wurzburgo), La edad humana en su aspecto psicológico.
KARDOS, L. (Budapest), Determinación experimental de la relación funcional entre el campo sensorial y la conducta.

KATS, D. (Estocolmo), Retrato compuesto y tipología.
KATS, R. (Estocolmo), La tipología del lingüista.
KLINEBERG, O. (Nueva York), y JACQUES, E. (Londres), Tensiones de grupo (Symposium).
KÖHLER, W. (Pensilvania), La naturaleza de los procesos perceptuales.
KOSTERLITZ, R. W. (Londres), La conciencia considerada filosófica, psicológica y fisiológicamente.
KOUSSY, A. (El Cairo), Un ulterior examen del factor "K".
KRAEMER. W. P.; J. BIGGAR y DARROCH, J. (Edimburgo), El inconsciente de los padres (Symposium).
KRENTZ, M. (Polonia), El tratamiento estadístico de la introspección.
LANDFELD, H. S. (Princeton), La psicología americana hoy día.
LASAGA, J. I. (La Habana), Una interpretación simbólica no-psicoanalítica del test de apercepción temática.
LENART, E. (Budapest), Modificación de la conducta bajo la coacción.
LITWINSKY, L. (Bruselas), La psicología de lo mío.
LAGACHE, D. (París), Sobre la psicoanálisis de la conducta.
MACKWORTH, N. H. (Cambridge), Tests de vigilancia visual y auditiva.
MAKI, N. (Finlandia), Afasia.
MEILI, R. (Winterthur), La interpretación psicológica de los factores.
MICHOTTE, A. (Lovaina), La prefiguración en los datos sensoriales de nuestra concepción espontánea del mundo físico.
MIRA Y LÓPEZ (Río de Janeiro), Reciente desarrollo de la psicoanálisis myocinética.
MORENO, J. L. (Nueva York), El futuro de la personalidad humana a la luz de la investigación de la espontaneidad.
NAGY, M. (Budapest), Teorías de los niños concernientes al origen de las enfermedades.
NUTTIN, J. (Lovaina), Factores dinámicos y estructurales en la ley del efecto.
PADALINO, F. S. (Venecia), Esquematismos cuantitativos psicológicos.
PACAUD, S. (París), La psicomotricidad.
PEAR, T. H. (Manchester), Algunos experimentos al juzgar la personalidad por la voz.
PHILPOTT, S. I. F. (Londres), La curva de fluctuación de la atención y el número de factores en los números naturales.
PIAGET, J. (Ginebra), Papel de las operaciones en el desarrollo de la inteligencia.
PIERON, H. (París), El dominio propio de la psicofisiología.
PONZO, M. (Roma), La función de las imágenes colectivas en el cine.
RICHARDSON, L. F. (Kilmun), Persistencia del odio nacional y la mutabilidad de sus objetos.
RAVEN, J. C. (Dumfries), Un estudio comparativo de la habilidad y la torpeza.
ROHRACHER, H. (Viena), Microvibraciones del cuerpo humano.
RUBIN, E. (Copenhagen), Una teoría general de las emociones.
SANAI, N. (Londres), Relación entre las actitudes políticas y sociales y algunos rasgos de la personalidad.
SANDLER, J. (Londres), Un análisis factorial del test de Rorschach en los enfermos mentales adultos.
SCHILLER, P. (Florida), Preferencias de figuras en los dibujos de un chimpancé.
SIWEK, P. (Nueva York), Algunas observaciones sobre la teoría del ensueño de Freud.
SPITZ, R. A. (Nueva York), Muestras del desarrollo emocional en el primer año de vida.
THOULESS, R. H. (Cambridge), La investigación psíquica y su relación con la Ps. Ex.
THURSTONE, L. L. (Chicago), Análisis factorial.
THURSTONE, Mrs. (Chicago), Estudios factoriales de las habilidades mentales de los niños.
TODD, A. (Londres), Rehabilitación de personas incapacitadas con especial relación a lesiones cerebrales.
TRIGGS, F. (Nueva York), Tests diagnósticos de lectura.
UNGERSON, B. (Londres), El trabajo de los psicólogos en el ejercicio de la postguerra.
VERNON, M. D. (Reading), El desarrollo de la construcción imaginativa de los niños.

VERNON, P. E. (Londres), Investigaciones psicológicas de tiempo de paz sobre los servicios de defensa y el servicio civil.
VIAND, G. (Estrasburgo), Recientes investigaciones sobre el fototropismo animal.
VOLGYESI, F. (Budapest), Cambio de personalidad reversible e irreversible.
WALLON, H. (París), La función postural en el estudio del carácter.
WEST, R. (Edimburgo), Motivación inconsciente en las relaciones políticas.
WILLIAMS, H. S. (Londres), Algunos aspectos de la medida y maturación de la aptitud mecánica en niños de doce a catorce años.
WING, H. D. (Swindon), Tests uniformados de aptitud musical.
ZANGWILL, O. L. (Oxford), Orientación visual en relación al dominio cerebral.

Terminamos esta breve nota haciendo constar—para estímulo nuestro—que la aportación de lengua española fué escasísima, por no decir algo más. El trabajo del profesor J. Z. Antich (Valencia), único enunciado en castellano, no se leyó por ausencia del autor; y el del Sr. Lasaga, profesor de la reciente Universidad Católica de La Habana, que el autor había pensado en un principio leer en castellano, seguido de un resumen en inglés, tuvo que presentarse en inglés con breve esquema final en castellano por falta de público de habla española.

Cuando el empuje que los estudios van adquiriendo en España llegue a abarcar de lleno la Psicología—como hay ya indicios consoladores de ello (v. gr., la *Revista de Psicología*, los trabajos de los psicotécnicos de Madrid y Barcelona, etc.)—podremos aspirar a algo más en esta rama tan importante de la ciencia humana.

A. R. V.

ITALIA

XV Congreso Nacional de Filosofía.

Del 24 al 28 de septiembre ha tenido lugar en Mesina el XV Congreso Nacional Italiano de Filosofía. Los temas de discusión han sido: "La crisis de la civilización" y "Razón e irracionalismo". Fueron ponentes del primer tema los profesores Ugo Spirito, Luigi Stefanini, M. F. Sciacca, Della Volpe, Caramella y Castelli; del segundo tema los profesores Vicenzo La Via (presidente del Congreso), Vito Fazio Allmayer, Chiavacci, Padovani, Ferretti, Ghersi, Bataglia, Carbonara y el P. Salvatore Scimé (secretario del Congreso).

En cuanto al primer tema, la tesis marxista fué representada por Galvano Della Volpe. Ugo Spirito defendió el punto de vista idealista. Para éste "una crisis de la civilización sólo puede ser crisis de metafísica"; habiendo el hombre "renunciado a la exigencia de lo absoluto, de lo universal, de lo infinito, se encierra en un mundo humano, que es el mundo de lo particular y de lo concreto..." La tesis espiritualista cristiana fué propugnada por Stefanini, Sciacca, Caramella y Castelli. Stefanini, después de hacer un rápido examen para decidir si la crisis es vital o mortal, afirma que el humanismo cristiano ha pervivido hasta hace relativamente poco tiempo: "El humanismo—concluye Stefanini—debe continuar su camino, tanto más ahora que aparece agotado el espacio que la diversión ateísta había logrado abrirse: debe obedecer hasta el fondo al impulso cristiano del *redire in seipsum*. Con el trabajo de la escuela, con la lucha social y política, con los recursos de la especulación, el hombre debe reconquistar la propia espiritualidad y racionalidad, y ahondar en el sentido de su propia finitud hasta tocar las raíces metafísicas en las que se asienta el humanismo cristiano, salvando así al hombre existente y conservando la civilización". Castelli, por su parte, sostuvo que "la civilización es síntesis y unificación de lo universal (arte, derecho, ciencia) y de lo temporal, del ser y de la existencia; en la cual síntesis, en lo temporal y existente se concreta y sostiene la libertad, de la cual nacen y pueden vivir sin desesperación. La civilización es el sistema de la libertad, y por esto progresa o renace, con la aportación continua de las libertades de elección y de acción..." De aquí el doble elemento, el temporal, que se actúa y progresa en el tiempo, y el inmutable y eterno, que no cambia y hace posible el reencuentro del hombre y de su vida libre y coherente con el ideal. "La civilización tiene así también un límite particular en las

ciudades particulares, pero es a la vez llamamiento a la humanidad y libertad, de las cuales vive en la historia".

Acerca del segundo tema, Gino Ferretti sostuvo la tesis marxista; para él sólo hay que quitar un obstáculo para resolver la crisis: destruir y borrar todo rastro de trascendencia: hora es ya de acabar con el intelectualismo y con todo residuo de metafísica... La tesis idealista fué defendida por Fazio Allmayer, Chiavacci y Cleto Carbonara. Allmayer afirmó que frente al irracionalismo moderno la razón adquiere más viva y clara conciencia de su "procesualidad", "presentándose como el esfuerzo que lo real, replegado en sí mismo, en la conciencia, realiza para racionalizarse".

Mayor interés tiene para nosotros la posición de los defensores del espiritualismo cristiano. Para La Via "es indiscutible que nada puede ser ni tiene sentido una relación entre realidad e irracionalidad, si no es dentro de la relación existente entre realidad y racionalidad. La primera relación sólo es pensable abstractamente, como la posibilidad abstracta de la mera negación (o limitación) de la segunda... Es, pues, imposible separar y oponer entre sí la relación entre realidad e irracionalidad, y la relación, que es de aquella precisamente su único contenido positivo y efectivo, en cuanto que es el contenido condicionante, la relación, decimos, entre realidad y racionalidad". Para no salir del ser de la racionalidad..., menester es—concluye La Via—volver a la unidad del conocimiento, esa unidad que al conocer no puede faltar sin que éste perezca en el no ser o en la nada..." El P. Scimé, S. I., sostuvo que el problema del racionalismo e irracionalismo surgió siempre que no se tuvo en cuenta el dualismo esencial de la naturaleza humana. En el hombre hay un elemento empírico y otro metaempírico. Su conocimiento es en cierto sentido dual, en cuanto que se funda en el empirismo; pero lo trasciende para resultar metaempírico... El punto de partida de toda especulación es el hecho del conocer como realidad que, poniéndose a la luz de la evidencia, como conteniendo un dato real, afirma su dualidad de sujeto y objeto. Pero además el conocer se pone como realidad metaempírica, aunque reciba el impulso de la experiencia. Entonces nos revela su naturaleza espiritual y a la vez trascendente toda forma de espacio y tiempo. El conocer, reconociéndose empero como dato finito, contingente, y no encontrando en sí la causa de su ser, apela a lo Absoluto, a lo Necesario, que funda racionalmente, superando una vez más el empirismo. Nace así el problema religioso, que no se ha de relegar, como tantos han hecho, al mundo de lo irracional.

En las comunicaciones presentadas se manifestaron también las tendencias antagónicas ya apuntadas. La posición marxista fué propugnada por algunos discípulos de Della Volpe y Ferretti; la idealista, por los de Fazio Allmayer. El espiritualismo cristiano fué defendido por Petruzzellis, Lazzarini, Fabro, Bozzetti, Giacon, Bonafade, Morandini, R. Gradi, Bianca Magnino y Guzzo. Fabro presentó interesante estudio sobre la "Crítica de Kierkegaard all'ottocento". El P. Morandini, S. I., trató de demostrar con síntesis muy sobria y eficaz el valor del existencialismo y la palabra de novedad que se oculta en la llamada filosofía de la angustia, que en el fondo no puede ser sino un íntimo anhelo de luz y de ímpetu hacia el manantial inmanente de la Verdad absoluta. Albeggiani y Attisani trataron temas relacionados con la estética crociana. El profesor Medi demostró que la física moderna, con sus conceptos novísimos de materia, no es contraria a la metafísica escolástica, que la encuadra adecuadamente con sus conceptos de materia y forma.

El Congreso celebró solemnemente el cuarto centenario de dos instituciones beneméritas: de la Universidad de Messina y del Colegio de la Compañía de Jesús de la misma ciudad.

N. B.—Debemos las anteriores noticias a la bondad del infatigable profesor del Instituto Ignatianum, de Messina, R. P. Salvatore Scimé, S. I., a cuyo celo y trabajo debe el referido Congreso muy buena parte del éxito logrado.—*N. de la R.*

REPUBLICA ARGENTINA

I Congreso Nacional de Filosofía.

Tendrá lugar, D. m., este Congreso en los días 30 de marzo a 9 de abril de 1949 en Mendoza (República Argentina).

Ha sido nombrado secretario general del Congreso su actual vicepresidente, profesor Toribio M. Lucero. Vicepresidente de la Comisión de honor y secretario técnico ha sido designado el Dr. Coriolano Alberini. Los profesores Humberto Lucero, Jorge Arizaga y Atilio García Mellid han sido nombrados miembros del Comité Ejecutivo.

El temario del Congreso comprende los siguientes capítulos: I, metafísica; II, gnoseología; III, axiología general; IV, psicología y filosofía del espíritu; V, lógica; VI, estética; VII, epistemología y filosofía de la naturaleza; VIII, filosofía de la historia y sociología; IX, filosofía de la educación; X, filosofía de la religión; XI, historia de la filosofía; XII, filosofía argentina y americana; XIII, filosofía del Derecho; XIV, filosofía de la cultura, y XV, la enseñanza de la filosofía.

Para representante del Congreso en Europa ha sido designado el profesor de la Universidad de Torino, Dr. Luigi Pareyson.

En el Congreso habrá miembros relatores y adherentes; los miembros relatores serán los profesores de filosofía, titulares y adjuntos de las Universidades argentinas, y los extranjeros especialmente invitados para ello. Los adherentes serán todos los estudiosos de la Filosofía, no comprendidos en la cláusula anterior, que deseen enviar sus trabajos para ser considerados. Los trabajos que serán leídos en las distintas secciones constarán de cinco páginas a máquina, block corriente. Los trabajos que se leerán en las sesiones plenarias constarán de 10 páginas a máquina. o sea media hora de lectura. Los oradores de estas sesiones generales serán designados oportunamente.

Para información e inscripciones dirigirse a:
Sr. Secretario del I Congreso Nacional de Filosofía.
Universidad Nacional de Cuyo.
Mendoza (República Argentina).

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán ser remitidos a la Redacción de PENSAMIENTO, apartado 6.046, Madrid (6).

* De sus autores:

HUIDOBRO DE LA IGLESIA (EMILIO): *Problemas filosóficos fundamentales e historia de los sistemas.* 3.ª edic., mejorada y aumentada. Burgos, Hijos de S. Rodríguez, 1948. 292 páginas. 22 × 16 cms. 65 ptas.

MORA PASCUAL (ANTONIO): *El Catolicismo como doctrina de orden universal. Problemas espirituales del hombre con solución en el mensaje de Cristo. Nueva didáctica religiosa elemental.* S. I., S. i., S. a. [1948]. 97 págs. 34 × 13 cms. 80 ptas.

MORENO HERNÁNDEZ (MIGUEL): *Historia de la Filosofía.* Granada, Editorial Guevara, 1948. 212 páginas. 21 × 15 cms. 45 ptas.

MUÑOZ (JESÚS), S. I.: *Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre según F. Romeo, O. P.; Santo Tomás, y F. Suárez, S. I.* Comillas (Santander), 1948. (Aparte de "Miscelánea Comillas", IX, 347-504.)

PÉREZ ALCOCER (ANTONIO): *Historia de la filosofía.* México, 1948. 486 págs. 20 × 15 cms.

ROJAS FERNÁNDEZ (JOAQUÍN): *El origen del hombre según el Génesis y a la luz de la ciencia.* Presentación por el Dr. San Miguel de la Cámara, Madrid, 1948. 212 págs., 14 láminas. 16 × 11,5 cms.

* De la Dirección General de Propaganda, Sección de Publicaciones. Fernando el Santo, 20, Madrid.

Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650. Repertorio de fuentes impresas. Madrid, Junta del Centenario de Suárez, 1948. 174 págs. y 49 láms. 45 ptas. (Pedidos a Ediciones FAX, Zurbano, 80, Madrid.)

* De Ediciones FAX, Zurbano, 80, Madrid.

ROIG GIRONELLA, S. I. (JUAN): *Filosofía y razón, actitudes del mundo moderno.* Madrid, Editorial Razón y Fe (exclusiva de venta, Ediciones FAX), 1948. 230 págs. 19 × 13 cms. 25 ptas.

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sección de Publicaciones, Medinaceli, 4, Madrid.

MENÉNDEZ PELAYO (MARCELINO): *Historia de las ideas estéticas,* tomo V. *Introducción al siglo XIX: III, Francia.* Madrid, 1948. 614 págs. 21 × 14 cms. (Edición nacional de las Obras completas de Menéndez Pelayo, t. V.)

MENÉNDEZ PELAYO (MARCELINO): *Historia de los heterodoxos españoles.* T. VI, *Heterodoxia en el siglo XIX.* T. VII, *Apéndice I: Documentos.* T. VIII, *Apéndice II: España antes del Cristianismo.* Madrid, 1948. 514, 736 y 590 págs. 21 × 14 cms.

* De la Biblioteca de Autores Cristianos, Alfonso XI, 4, Madrid.

SAN AGUSTÍN: Obras en edición bilingüe. Tomo V: *Tratado sobre la Santísima Trinidad.* Primera versión española. Introducción y notas del P. Fr. Luis Arias, O. S. A. Madrid, 1948. XVI-942 págs. 45 ptas.

SAN BUENAVENTURA: Obras en edición bilingüe. Tomo V: *Santísima Trinidad, dones y preceptos.* Edición preparada por los PP. Bernardo Aperribay, Miguel Oromí y Miguel Oltra, OO. FF. MM.

MÍSTICOS FRANCISCANOS ESPAÑOLES: Tomo I: *Fray Alonso de Madrid, Fray Francisco de Osuna.* Edición preparada por los redactores de "Verdad y Vida". Introducciones del P. Fr. Juan B. Gomis, O. F. M. Madrid, 1948. XII-700 págs. 45 ptas.

SUÁREZ (FRANCISCO), S. I.: *Misterios de la vida de Cristo,* tomo I. Versión castellana del Padre R. Galdos, S. I. Madrid, 1948. XXXVI-916 págs. 45 ptas.

BALMES (JAIME): *Obras completas.* Tomo II: *Filosofía fundamental.* Edición dirigida por la Fundación Balmesiana de Barcelona, según la ordenada y anotada por el P. I. Casanovas, S. I. Madrid, 1948. XXXII-824 págs. 50 ptas.

* Del Instituto Británico, Almagro, 5, Madrid.

The King's Good servant. Papers read to The Thomas More Society of London. Oxford, Basil Blackwell, 1948. 112 págs. 19,5 × 13 cms.

* De la Editorial F. E. D. A., Isabel la Católica, 25, Valencia.

LLAMERA, O. P. (MARCELIANO): *Fátima, el Rosario y el Corazón de María.* Valencia, 1948, 214 páginas. 16,5 × 11,5 cms.

* De la Biblioteca Geral da Universidade. Coimbra.

SUÁREZ (FRANCISCUS), Doctor Eximio: *Conselhos e pareceres*, tomo II, Vol. I. Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1948. VIII-214 págs. 29 × 19 cms.

* Del Instituto de Filosofía, Reconquista, 694, Buenos Aires.

ASTRADA (CARLOS): *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*. Buenos Aires, Imprenta y Casa editora "Coni", 1948. 32 págs. 22 × 14 cms.

VICO y HERDER. Ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder. Buenos Aires, 1948. 392 págs. 24 × 16 cms.

* Del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán. Maipú, 720, Tucumán (República Argentina).

BOSSUET (JACQUES BENIGNE): *Traité du libre arbitre*. Texto y traducción, Introducción y notas de Roger Labrousse. Tucumán, 1948.

* De la Casa Editrice Ambrosiana. Via G. Pascoli, 53, Milano.

MARCOZZI (VITTORIO), S. I.: *Evoluzione o creazione? L'origine dell uomo*. Milano, 1948. 244 páginas 21 × 15 cms.

* De la Pontificia Università Gregoriana, Deposito Libri. Piazza della Pilotta, Roma.

OGIERMANN (HELMUT ALOISIUS), S. I.: *Hegels Gottesbeweise*. Romae, 1948. XII-230 páginas. 23 × 15,5 cms.

* De Verlag Herder, Wollzeile, 33, Wien I.

SCHNEIDER (FRIEDRICH): *Praxis der Selbsterziehung in 52 erläuterten Beispielen*. Wien, 1948. 344 págs. 12,5 × 19 cms.

* De Vallecchi Editore. Viale dei Mille, 90, Firenze.

GIOVANNI PAPINI: *Sa vie et son oeuvre*. Firenze, 1948. 42 págs.

* De Adriatica Editrici. Via Andrea da Bari, 122, Bari.

PETRUZZELLIS (NICOLA): *Erasmo pensatore*. Bari, 1948. 190 págs. 22 × 14 cms.

* De CEDAM. Via Jappelli, 5, Padova.

ROMANO (PIETRO): *Ontologia del valore. Studio storico-critico sulla filosofia dei valori*. Padova, 1948. 222 págs. 25 × 17,5 cms.

* De la Universidad de Guayaquil (Ecuador), Departamento de Publicaciones.

INSÚA RODRÍGUEZ (RAMÓN): *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*. Guayaquil, Imprenta de la Universidad, 1945. 204 págs. 24 × 17 cms.

* De Editions Fontenelle. Abbaye Saint-Wandrille (Seine Inférieure), Francia.

JOLIVET (REGIS): *Les doctrines existencialistes, de Kierkegaard à J-P. Sartre*. 1948. 376 páginas. 22 × 13,5 cms.

* De Editrice Studium. Via della Conciliazione, 1, Roma.

AMBROSETTI (GIOVANNI): *La filosofia delle leggi di Suarez*. I.°, *Il sistema*. Roma, 1948. XLII-178 págs. 23 × 14,5 cms.

* De Edizioni Morcelliana. Via G. Rosa, 33, Brescia.

AMERIO (FRANCO): *Epistemologia*. Brescia, 1948. 454 págs. 19 × 12,5 cms.

* De Librairie P. Tequi. Rue Bonaparte, 82, París.

PERRODON (J.), P. S. S.: *Le dogme catholique à l'Ecole de Saint Augustin*, première partie, premier fascicule. París, 1948. XL-218 págs. 18 × 11,5 cms.

* Del Instituto Hipócrates, apartado 6.102, Madrid.

RUIZ IBARRA (C.): *Hacia la sabiduría médica. Introducción al estudio de la Medicina como problema del conocimiento*. Madrid, 1940. 230 págs. 21 × 15 cms.

RUIZ IBARRA (C.): *Influencia de la filosofía positiva en el progreso de las ciencias naturales*. Madrid, 1939. 21 × 15 cms. 110 págs.

Colección de Estudios bionómicos. I, Madrid, 1947, 39 págs. II, Madrid, 1948, 52 págs. III, Madrid, 1948, 48 págs.

* Del Seminario Conciliar, Barcelona.

GROS Y RAGUER (JOSÉ): *Las postrimerías del apostolado político de Balmes (1847-1848)*. Oración inaugural del curso académico 1947-1948 [en el Seminario de Barcelona]. Barcelona, 1947. 88 págs. 21 × 15 cms.

ESTOP Y PUIG (QUIRICO): *Las teorías existencialistas ante la razón y la conciencia humana*. Oración inaugural del curso académico 1948-1949 [en el Seminario de Barcelona], seguida de un elenco de las oraciones inaugurales del curso académico del Seminario de Barcelona desde el año 1875. Barcelona, 1948. 76 págs. 21 × 15 cms.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	Abside (México).
	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Biblos (Coimbra).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
	Cisneros (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
CuadAd	Cuadernos de Adán (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
	Cristiandad (Barna).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
	Escorial (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Bilbao).
InvProgr	Investigación y Progreso (M).
	Laval Theologique et Philosophique (Quebec).
	Lumen (México).
	Mercurio Peruano (Lima).
	El Monitor de la Educación Común (BA).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
Ort	Ortodoxia (BA).
	Philosophia (Mendoza: Rep. Argentina).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl.	Revista de Psicología General y Aplicada (M.)
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata: Rep. Argentina).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín-Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
	Vida (México).
ZeitschzfkTh	Zeitschrift für Katolische Theologie (Innsbruck).

GIORNALE DI METAFISICA

RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA

Director: Michele F. Sciacca

ADMINISTRACION: **Società Editrice Internazionale.** - Corso Regina Margherita, 176. Torino (109). - ITALIA.

CENTRO DE SUSCRIPCIONES PARA ESPAÑA: **Sociedad General Española de Librería.** - Evaristo San Miguel, 9. - MADRID.

TEORESI

RIVISTA DI CULTURA FILOSOFICA

Director: Vincenzo La Via

ADMINISTRACION: Via Concezione, 8. - MESINA (Italia).

MANRESA

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION ASCETICA Y MISTICA

Dirigida por PP. de la Compañía de Jesús.

SECRETARIADO: **José Calveras, S. I.** - Dr. Amigant, 14. - BARCELONA.

ADMINISTRACION: **Librería Religiosa.** - Aviñó, 20. - BARCELONA.

PRECIO DE SUSCRIPCION: 50 ptas. (Naciones no comprendidas en el Convenio Postal: 60 ptas.)

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA (Trimestral)

Director: Octavio Nicolás Derisi.

Trabajos monográficos, notas, textos, bibliografía. - Colaboran los mejores tomistas argentinos y extranjeros.

DIRECCION: **Seminario Mayor "S. José"**, 24, 65 y 66. - LA PLATA (Rep. Argentina).

ADMINISTRACION: **Sr. E. M. Lagos. Grupo de Editoriales Católicas.** - Viamontes, 525. - BUENOS AIRES (Rep. Argentina).

SUSCRIPCION ANUAL: 10 p. a. Número suelto, 3 p. a.

PHILOSOPHIA

Publicada por la FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO (Mendoza, República Argentina).

Director: Juan R. Sepich.

DIRECCION Y ADMINISTRACION: Rivadavia, 40. - MENDOZA (Rep. Argentina).